GILLES DELEUZE

Diferență și repetiție

Gilles Deleuze

Diferenţă şi repetiţie

Gilles Deleuze

Diferenţă şi repetiţie

Traducere de Toader SAULEA

Editura Babel
Bucureşti, 1995

Coperta de Vasile SOCOLIUC

Lucrare publicată cu sprijinul
Ministerului Afacerilor Externe al Franţei, Direcţia carte,
în cadrul programului «Nicolae Iorga»

© Presses Universitaires de France, 1968
Gilles Deleuze, *Différence et répétition*

Toate drepturile asupra prezentei versiuni rezervate Editurii Babel.
ISBN: 973-48-1020-0

Cuvînt înainte

Scăderile unei cărţi sînt adesea o contrapondere pentru intenţii nude, ce nu s-au putut împlini. În acest sens, o declaraţie de intenţie mărturiseşte o reală modestie în raport cu cartea ideală. Se spune deseori că prefeţele nu trebuie citite decît la sfîrşit. Şi invers, concluziile trebuie să fie citite înainte, lucru întru totul adevărat pentru cartea noastră, în care concluzia ar putea face ca citirea restului să fie de prisos.

Subiectul tratat aici este în mod evident la modă. Iar semnele pot fi următoarele: orientarea tot mai sensibilă a lui Heidegger către o filozofie a Diferenţei ontologice; practica structuralismului întemeiată pe distribuţia unor trăsături diferenţiale într-un spaţiu de coexistenţă; arta romanului contemporan care se învîrteşte în jurul diferenţei şi a repetiţiei, nu doar în planul reflecţiei celei mai abstracte ci în înseşi tehnicile lui efective; descoperirea, în felurite domenii, a unei puteri proprii de repetiţie, care ar fi şi a inconştientului, a limbajului, a artei. Aceste semne pot fi puse toate pe seama unui antihegelianism generalizat: diferenţa şi repetiţia au luat astfel locul identicului şi negativului, identităţii şi contradicţiei. Căci diferenţa nu implică negativul şi nu se lasă dusă pînă la contradicţie decît în măsura în care continuăm să o subordonăm identicului. Primatul identităţii, în orice mod ar fi ea concepută, defineşte lumea reprezentării. Ori gîndirea modernă se naşte din falimentul reprezentării, ca şi din pierderea identităţilor şi din descoperirea tuturor forţelor ce acţionează sub reprezentarea

identicului. Lumea modernă e lumea simulacrelor, în care omul nu supravieţuieşte lui Dumnezeu, identitatea subiectului nu supravieţuieşte identităţii substanţei. Toate identităţile sînt doar simulate, produse ca un "efect" optic, printr-un joc mai profund, acela al diferenţei şi repetiţiei. Noi vrem să gîndim diferenţa în ea însăşi, şi raportul diferitului cu diferitul, independent de formele reprezentării care le readuc la Acelaşi şi le trec prin negativ.

Viaţa noastră modernă e de aşa natură încît, confruntaţi cu cele mai mecanice, mai stereotipe repetiţii, în afara şi înăuntrul nostru, nu încetăm o clipă să extragem din ele mici diferenţe, variante şi modificări. Şi invers, repetiţii tainice, deghizate şi neştiute, animate de perpetua deplasare a unei diferenţe, restituie în noi şi în afara noastră repetiţii goale, mecanice, stereotipice. În simulacru, repetiţia are deja ca obiect repetiţiile, iar diferenţa are deja ca obiect diferenţele. Repetiţiile se repetă iar diferenţiantul se diferenţiază. Sarcina vieţii constă în a face să coexiste toate repetiţiile în spaţiul de distribuţie a diferenţei. La originea acestei cărţi stau două direcţii de cercetare: una, privitoare la un concept al diferenţei fără negaţie, tocmai fiindcă diferenţa, nefiind subordonată identicului, nu ar merge sau "nu s-ar cădea să meargă" pînă la opoziţie şi la contradicţie — cealaltă, privitoare la un concept al repetiţiei, astfel că repetiţiile fizice, mecanice sau goale (repetiţia Aceluiaşi) şi-ar afla temeiul în structurile mai adînci ale unei repetiţii ascunse în care se deghizează şi se deplasează un "diferenţial". Cele două cercetări s-au unit în mod spontan, fiindcă *aceste concepte de diferenţă pură şi de repetiţie complexă* păreau să se întîlnească şi să se confunde în orice ocazie. Acestei veşnice divergenţe şi descentrări a diferenţei îi corespund îndeaproape o deplasare şi o deghizare în cazul repetiţiei.

Nu puţine sînt primejdiile ce apar cînd se invocă diferenţe pure, eliberate de identic, ajunse independente faţă de negativ. Cea mai mare primejdie e să cazi în reprezentările sufletului-frumos; doar diferenţe, ce se pot concilia şi uni,

departe de luptele încrîncenate. Sufletul-frumos afirmă: sîntem diferiţi, dar nu opuşi... Iar *noţiunea de problemă*, pe care o vom vedea legată de cea de diferenţă, pare să hrănească şi ea stările unui suflet-frumos; doar problemele şi întrebările contează... Cu toate acestea, credem că, atunci cînd problemele ating gradul de *pozitivitate* ce le este propriu, şi cînd diferenţa devine obiectul unei *afirmări* corespunzătoare, ele eliberează o forţă de agresiune şi de selecţie care distruge sufletul-frumos, destituindu-l din însăşi identitatea lui şi nimicindu-i bunăvoinţa. Problematicul şi diferenţialul determină lupte sau distrugeri în raport cu care cele ale negativului nu mai sînt decît nişte aparenţe, iar doleanţele sufletului-frumos tot atîtea mistificări împrumutate aparenţei. E în căderea simulacrului, nu să fie o copie, ci să răstoarne toate copiile, răsturnînd totodată *şi* modelele: orice gîndire devine agresiune.

O carte de filozofie trebuie să fie, într-o măsură, o specie cu totul particulară de roman poliţist, iar într-o altă măsură un fel de literatură ştiinţifico-fantastică. Prin roman poliţist vrem să spunem că conceptele trebuie să intervină, cu o zonă de prezenţă, pentru a rezolva o situaţie locală. Ele se schimbă odată cu problemele. Au sfere de influenţă, în cadrul cărora acţionează, cum vom vedea, în raport cu nişte "drame" şi pe căile unei anumite "cruzimi". Trebuie să aibă o coerenţă între ele, dar aceasta nu trebuie să fie a lor. Trebuie să-şi primească coerenţa din altă parte.

Acesta e secretul empirismului. Empirismul nu e nicidecum o reacţie împotriva conceptelor, nici un simplu apel la experienţa trăită. El purcede, din contra, la cea mai necumpătată creaţie de concepte care s-a văzut sau de care s-a auzit vreodată. Empirismul, adică misticismul conceptului, dar şi matematismul lui. Şi asta tocmai fiindcă el tratează conceptul ca pe obiectul unei întîlniri, ca un aici-acum, sau mai curînd ca pe un *Erewhon* de unde ies, la nesfîrşit, o puzderie de "aici" şi "acum" mereu noi, altfel distribuiţi. Doar el, empiristul, poate declara: conceptele sînt înseşi lucrurile, dar lucrurile în stare

liberă şi primitivă, dincolo de "predicatele antropologice". Eu îmi fac, refac şi desfac conceptele pornind de la un orizont mişcător, de la un centru mereu descentrat, de la o periferie mereu deplasată ce le repetă şi le diferenţiază. E de datoria filozofiei moderne să depăşească alternativa temporal-intemporal, istoric-etern, particular-universal. Descoperim, după Nietzsche, că intempestivul e mai profund decît timpul şi eternitatea: filozofia nu e nici filozofie a istoriei, nici filozofie a eternului, ci e intempestivă, mereu şi numai intempestivă, adică "împotriva acestui timp şi, nădăjduiesc, în favoarea unui timp ce va să vină". Descoperim, pe urmele lui Samuel Butler, *Erewhon*-ul, semnificînd totodată acel "nicăieri" originar şi acel "aici-acum" deplasat, deghizat, modificat, mereu recreat. Nici particularităţi empirice, nici un universal abstract: Cogito pentru un eu ("*moi*") dizolvat. Credem într-o lume în care individuaţiile sînt impersonale şi singularităţile preindividuale: splendoarea "anonimului"[1]. De aici aspectul de ştiinţifico-fantastic, ce derivă inevitabil din acest *Erewhon*. Cartea aceasta ar fi trebuit aşadar să evidenţieze abordarea unei coerenţe care este cu atît mai puţin a noastră, a omului, cu cît nu este nici cea a lui Dumnezeu sau a lumii. În acest sens, ea ar fi trebuit să fie o carte apocaliptică (al treilea timp în seria timpului).

Ştiinţifico-fantastic şi într-un alt sens, în care scăderile sînt evidente. Cum să faci ca să nu scrii despre ceea ce nu ştii, sau despre ceea ce nu ştii bine? Or, noi tocmai aici ne închipuim că avem neapărat ceva de spus. Nu scriem decît la limita ştiutului, la acea extremă ce desparte ştiinţa noastră de ignoranţa noastră, *şi care determină trecerea uneia în cealaltă.* Numai în acest mod sîntem determinaţi să scriem. A birui ignoranţa înseamnă a lăsa scrisul pe altădată, sau mai curînd a-l face să devină imposibil. Poate că există aici un raport şi mai periculos decît cel pe care scrisul se consideră că-l are cu moartea, cu tăcerea. Am vorbit aşadar despre ştiinţă într-un mod care, din nefericire, simţim prea bine că nu este ştiinţific.

1 În original *„on"* (n. tr.).

Se apropie timpul în care nu va mai fi cu putinţă să scrii o carte de filozofie în felul în care o facem de-atîta vreme: "Ah! tot stilul vechi..." Căutarea unor noi mijloace de expresie filozofice a fost inaugurată de Nietzche, şi ea treabuie continuată astăzi în raport cu reînnoirea altor arte, precum teatrul şi cinematograful. În această privinţă, putem pune de pe acum problema utilizării istoriei filozofiei. Ni se pare că istoria filozofiei trebuie să joace un rol oarecum analog celui pe care-l are un *colaj* într-o pictură. Istoria filozofiei este reproducerea filozofiei înseşi. Ar trebui ca în istoria filozofiei rezumatul să acţioneze ca un adevărat dublu şi să comporte maxima modificare proprie dublului. (Se poate imagina un Hegel *filozofic* bărbos, un Marx *filozofic* spîn, ca şi o Giocondă cu mustaţă). Ar trebui să ajungem să povestim o carte reală din filozofia trecutului ca pe o carte imaginară şi simulată. Se ştie că Borges este neîntrecut în a rezuma cărţi imaginare. Dar el merge şi mai departe atunci cînd consideră o carte reală, precum *Don Quijote*, ca şi cum ar fi o carte imaginară, reprodusă ea însăşi de un autor imaginar, Pierre Ménard, pe care-l consideră ca real. Ca atare, repetiţia cea mai fidelă, cea mai strictă posibil are drept corelat un maximum de diferenţă ("Textul lui Cervantes şi textul lui Ménard sînt verbal identice dar al doilea este infinit mai bogat..."). Rezumatele de istoria filozofiei trebuie să reprezinte un fel de încetinire, de încremenire sau de imobilizare a textului: *nu numai* a textului la care se referă, *ci şi* a textului în care se inserează. Încît ele au o existenţă dublă şi, ca dublu ideal, pura repetiţie a textului vechi şi a textului actual *unul în celălalt*. De aceea a trebuit uneori să integrăm notele istorice în însuşi textul nostru, spre a ne apropia astfel de această dublă existenţă.

Introducere

REPETIŢIE ŞI DIFERENŢĂ

Repetiţia nu e totuna cu generalitatea. Ea se cuvine a fi distinsă de generalitate, şi asta în mai multe feluri. Orice formulă ce presupune că ele se confundă e supărătoare: bunăoară cînd spunem că două lucruri seamănă ca două picături de apă; sau cînd identificăm "există doar ştiinţă a generalului" cu "există doar ştiinţă a repetabilului". Diferenţa dintre repetiţie şi asemănare este una de natură, ba chiar una radicală.

Generalitatea prezintă două mari ordini, ordinea calitativă a asemănărilor şi ordinea cantitativă a echivalenţelor. Simbolurile lor sînt ciclurile şi egalităţile. Dar, oricum, generalitatea exprimă un punct de vedere conform căruia un termen poate fi schimbat cu un alt termen, un termen poate fi substituit prin alt termen. Schimbul sau substituţia particularelor defineşte comportamentul nostru corespunzînd generalităţii. De aceea empiriştii nu greşesc prezentînd ideea generală ca pe o idee particulară în ea însăşi, dar asociată cu simţămîntul de a putea fi înlocuită de orice altă idee particulară care să semene cu ea sub raportul unui cuvînt. Dimpotrivă, noi constatăm că repetiţia nu e un comportament necesar şi întemeiat decît în raport cu ceea ce nu poate fi înlocuit. Repetiţia ca comportament şi ca punct de vedere priveşte o singularitate neschimbabilă, nesubstituibilă. Reflexele, ecourile, dúblurile, sufletele nu sînt de domeniul asemănării sau al echivalenţei; şi aşa cum

nu e cu putinţă substituirea între adevăraţii gemeni, tot aşa nu e posibil să-ţi schimbi sufletul. Dacă schimbul este criteriul generalităţii, furtul şi darul sînt criteriile repetiţiei. Între cele două există aşadar o diferenţă economică.

A repeta înseamnă a te comporta, însă în raport cu ceva unic sau singular, care nu-şi are seamăn sau echivalent. Şi poate că această repetiţie ca comportare exterioară răspunde în ce o priveşte ca un ecou unei vibraţii tainice, unei repetiţii lăuntrice şi mai afunde în singularul ce o animă. Sărbătoarea nu are alt aparent paradox: a repeta un "nerepetabil". Nu să adaugi o a doua şi o a treia oară la prima, ci să ridici prima oară la puterea "n". Sub acest raport, al puterii, repetiţia se răstoarnă prin interiorizare; aşa cum spune Péguy, nu sărbătoarea Federaţiei comemorează sau reprezintă căderea Bastiliei, ci căderea Bastiliei sărbătoreşte şi repetă dinainte toate Federaţiile; tot aşa primul nufăr al lui Monet îi repetă pe toţi ceilalţi[1]. Prin urmare, opunem generalitatea, ca generalitate a particularului, repetiţiei ca universalitate a singularului. O operă de artă se repetă ca singularitate fără concept, şi nu din întîmplare un poem trebuie învăţat pe de rost. Capul este organul schimburilor, pe cînd inima este organul îndrăgostit al repetiţiei. (E adevărat că repetiţia priveşte şi capul, dar tocmai fiindcă ea este teroarea sau paradoxul lui.) Pius Servien distingea pe bună dreptate două limbaje: limbajul ştiinţelor, dominat de simbolul egalităţii, şi în care fiecare termen poate fi înlocuit cu alţi termeni; limbajul liric, din care fiecare termen, neînlocuibil, nu poate fi decît repetat[2]. Se poate "reprezenta" în continuare repetiţia ca o leită asemănare sau o perfectă echivalenţă. Însă trecerea treptată de la un lucru la altul nu împiedică defel o diferenţă de natură între cele două lucruri.

Pe de altă parte, generalitatea este de ordinul legilor. Dar legea determină doar asemănarea subiecţilor supuşi ei, precum şi echivalenţa lor cu termeni hotărîţi de ea. Departe de a întemeia repetiţia, legea arată mai curînd cum repetiţia ar fi cu neputinţă pentru puri subiecţi ai legii — subiecţii particulari.

Ea îi condamnă la schimbare. Formă vidă a diferenţei, formă invariabilă a variaţiei, legea îşi constrînge subiecţii să o ilustreze numai cu preţul propriilor lor schimbări. Există, fără îndoială, atît constante cît şi variabile în termenii hotărîţi de lege; iar în natură există tot atîtea permanenţe, perseverenţe, cîte fluxuri şi variaţii. Dar o perseverenţă nu este nici ea o repetiţie. Constantele unei legi sînt la rîndul lor variabilele unei legi mai generale, aşa cum, de pildă, cele mai dure stînci devin nişte materii moi şi fluide la scara geologică de un milion de ani. Şi, la fiecare nivel, un subiect al legii simte, tocmai în raport cu mari obiecte permanente din natură, propria neputinţă de a repeta, descoperă că această neputinţă e deja cuprinsă în obiect, reflectată în obiectul permanent în care el îşi citeşte propria condamnare. Legea uneşte schimbarea apelor cu permanenţa fluviului. Despre Watteau, Élie Faure mărturiseşte: "El orînduise ceea ce dăinuie o clipă în ceea ce ochiul nostru află ca pururea durabil: spaţiul şi codrii". E metoda veacului XVIII. Wolmar, în *Noua Eloiză*, făcuse din ea un sistem: imposibilitatea repetiţiei, schimbarea drept condiţie generală la care legea Naturii pare să condamne toate creaturile particulare, era percepută în raport cu nişte termeni ficşi (fără îndoială ei înşişi variabili în raport cu alte permanenţe, în funcţie de alte legi mai generale). Acesta e sensul boschetului, al grotei, al obiectului "sacru". Saint-Preux află că el nu poate repeta, nu numai din pricina schimbărilor sale şi celor ale Juliei, ci din cauza marilor permanenţe din natură, care capătă o valoare simbolică şi nu fac decît să-l excludă de la o adevărată repetiţie. Dacă repetiţia e posibilă, ea ţine mai mult de miracol decît de lege. Ea e împotriva legii: împotriva formei asemănătoare şi a conţinutului echivalent al legii. Dacă repetiţia poate fi găsită, chiar şi în natură, aceasta se întîmplă în numele unei puteri ce se afirmă împotriva legii, ce lucrează dedesubtul legilor, fiind poate superioară legilor. Dacă repetiţia există, ea exprimă în acelaşi timp o singularitate opusă generalului, o universalitate opusă particularului, un fapt remarcabil opus

unui fapt ordinar, o instantaneitate opusă variaţiei, o eternitate opusă permanenţei. Repetiţia este, în toate privinţele, transgresiune. Ea pune în discuţie legea, denunţă caracterul nominal sau general al acesteia, în folosul unei realităţi mai adînci şi mai fine.

Totuşi pare greu să negi orice legătură a repetiţiei cu legea, din punct de vedere al experimentului ştiinţific ca atare. Dar trebuie să întrebăm în ce condiţii anume experimentul poate asigura o repetiţie. Fenomenele naturii au loc în aer liber, orice inferenţă fiind posibilă în cadrul unor vaste cicluri de asemănare: în acest sens orice influenţează orice şi orice seamănă cu orice (asemănare a diversului cu sine). Dar experimentul constituie medii relativ închise, în care noi definim un fenomen în funcţie de un număr redus de factori selecţionaţi (minimum doi, de pildă spaţiul şi timpul pentru mişcarea în vid a unui corp în general). Aşadar, nu are rost să discutăm despre aplicarea matematicilor la fizică: fizica este nemijlocit matematică, factorii reţinuţi sau mediile închise constituind la fel de bine sisteme de coordonate geometrice. În aceste condiţii, fenomenul apare în mod necesar ca *egal* cu o anumită relaţie cantitativă între factori selecţionaţi. Aşadar, în experiment, e vorba de a substitui o ordine de generalitate altei ordini: o ordine de egalitate în locul unei ordini de asemănare. Asemănările se destramă, pentru a scoate la iveală o egalitate ce permite identificarea unui fenomen în condiţiile particulare ale experimentului. Repetiţia nu apare aici decît în trecerea de la o ordine de generalitate la alta, ieşind la iveală cu ajutorul, cu prilejul acestei treceri. Totul se petrece ca şi cum repetiţia s-ar ivi deodată, între două generalităţi, sub două generalităţi. Dar chiar şi aici, riscăm să luăm drept o diferenţă de grad ceea ce diferă prin natură. Căci generalitatea nu reprezintă şi nu presupune decît o repetiţie ipotetică: dacă sînt date aceleaşi condiţii, atunci... Această formulă înseamnă: în cadrul unor totalităţi asemănătoare, se va putea oricînd reţine şi selecţiona factori identici ce reprezintă firea-egală a fenomenului. În felul acesta

nu se arată însă nici ce anume este temeiul repetiţiei, nici ceea ce e categoric sau ceea ce constituie valoarea legitimă în repetiţie (ceea ce constituie valoarea legitimă, este "n" ori ca putere a uneia singure, fără a fi nevoie să se treacă printr-o a doua, a treia oară). În esenţa ei, repetiţia trimite la o putere singulară ce diferă prin natură de generalitate, chiar şi atunci cînd, spre a ieşi la iveală, profită de trecerea artificială de la o ordine de generalitate la cealaltă.

Eroarea "stoică" înseamnă să aştepţi repetiţia de la legea naturală. Înţeleptul trebuie să se convertească în virtuos; dorinţa de a găsi o lege care să facă repetiţia cu putinţă trece de partea legii morale. Mereu o obligaţie cu care să o iei de la capăt, o statornicie reluată iarăşi şi iarăşi într-o viaţă de zi cu zi ce se confundă astfel cu reafirmarea de fiecare dată a Datoriei. Büchner îl pune pe Danton să spună: "E tare plicticos să îmbraci mai întîi cămaşa, apoi pantalonul, seara să te tîrîi în pat iar dimineaţa jos din pat şi să pui mereu un picior dinaintea celuilalt. Nu există speranţă că asta se va schimba cîndva. E de-a dreptul trist că milioane de oameni au făcut astfel şi alte milioane vor face la fel după noi, şi pe deasupra sîntem constituiţi din două jumătăţi care fac amîndouă acelaşi lucru, astfel că totul se face de două ori". Dar oare la ce-ar servi legea morală, dacă ea nu ar consfinţi repetiţia, şi dacă mai cu seamă nu ar face-o posibilă, dîndu-ne astfel o putere legislativă de la care ne exclude legea naturii? Se întîmplă ca moralistul să prezinte categoriile de Bine şi de Rău sub următoarele chipuri: de fiecare dată cînd încercăm să repetăm după natură, ca fiinţe ale naturii (repetare a unei plăceri, a unui trecut, a unei pasiuni), purcedem la o încercare demoniacă, condamnată dinainte, fără altă ieşire decît deznădejdea sau plictisul. Binele, dimpotrivă, ne-ar da posibilitatea repetiţiei, a izbînzii repetiţiei şi a spiritualităţii repetiţiei, fiindcă el ar depinde de o lege care nu ar mai fi legea naturii, ci aceea a datoriei, şi căreia nu i-am mai fi supuşi fără să-i fim şi legislatori, ca fiinţe morale. Iar ceea ce Kant numeşte cea mai înaltă încercare, ce altceva poate fi

dacă nu o încercare de gîndire trebuind să determine ceea ce *poate* fi reprodus de drept, adică ceea ce poate fi repetat fără contradicţie sub forma legii morale? Omul datoriei a inventat o "probă" a repetiţiei, el a determinat ceea ce putea fi repetat din punct de vedere al dreptului. El consideră aşadar că a învins deopotrivă demoniacul şi fastidiosul. Şi ca un ecou al frămîntărilor lui Danton, ca un răspuns la aceste frămîntări, nu există oare moralism pînă şi în uimitoarea jartieră pe care Kant şi-o confecţionase el însuşi, în acel aparat cu repetiţie pe care biografii lui îl descriu atît de amănunţit, ca şi în punctualitatea plimbărilor lui zilnice (în sensul în care neglijenţa în îmbrăcăminte şi lipsa exerciţiului fac parte din comportamentele a căror maximă nu poate fi gîndită, fără contradicţie, ca lege universală, nici să facă deci obiectul unei repetiţii de drept)?

Însă ambiguitatea conştiinţei este aceasta: ea nu se poate gîndi ca atare decît instituind legea morală exterioară, superioară, indiferentă faţă de cea naturală, dar ea nu poate gîndi aplicarea legii morale decît restaurînd în ea însăşi imaginea şi modelul legii naturale. Astfel că legea morală, departe de a ne da o adevărată repetiţie, ne lasă tot în generalitate. Dar, de data asta, generalitatea nu mai este aceea a naturii, ci cea a obişnuinţei ca a doua natură. E de prisos să invocăm existenţa unor obişnuinţe imorale, unor obiceiuri rele; ceea ce este esenţial moral, ceea ce are forma binelui, este forma obişnuinţei sau, cum afirma Bergson, obişnuinţa de a căpăta obişnuinţe (întregul obligaţiei). Or, în acest întreg sau această generalitate a obişnuinţei, regăsim cele două mari ordini: cea a asemănărilor, în conformitatea variabilă a elementelor de acţiune în raport cu un model presupus, atîta timp cît obişnuinţa nu e încă deprinsă; cea a echivalenţelor, cu egalitatea elementelor de acţiune în situaţii diverse, odată cu deprinderea obişnuinţei. Astfel că obişnuinţa nu formează niciodată o adevărată repetiţie; cînd acţiunea este cea care se schimbă, şi se perfecţionează, o intenţie rămînînd constantă; cînd acţiunea rămîne egală, în intenţii şi contexte diferite. Şi aici, dacă repetiţia este posibilă,

ea nu apare decît între aceste două generalităţi, de perfecţionare şi de integrare, sub aceste două generalităţi, chit că le răstoarnă, dovedind o cu totul altă putere.

Dacă repetiţia este posibilă, asta se întîmplă împotriva legii morale cît şi a legii naturale. Se cunosc două moduri de a răsturna legea morală. Cînd printr-o reîntoarcere la principii: se contestă ordinea legii ca fiind secundară, derivată, împrumutată, "generală"; se denunţă în cadrul legii un principiu de a doua mînă, ce deturnează o forţă sau uzurpă o putere originară. Cînd, dimpotrivă, legea e răsturnată cu atît mai lesne, cu cît se coboară spre consecinţe, cu cît te supui legii cu o minuţie desăvîrşită; tocmai ascultînd orbeşte de lege un suflet aparent supus reuşeşte să o ocolească, gustînd astfel plăcerile oprite prin însăşi menirea ei. Asta se vede limpede în toate demonstraţiile prin absurd, în grevele de prea mult zel, dar şi în unele comportamente masochiste de ridiculizare prin supunere. Primul mod de a răsturna legea este ironic, şi ironia apare aici ca o artă a principiilor, a reîntoarcerii la principii, şi a răsturnării principiilor. Al doilea mod este umorul, artă a consecinţelor şi coborîrilor, a suspensiilor şi căderilor. Să înţelegem oare că repetiţia se manifestă în această suspensie şi în această urcare, ca şi cum existenţa s-ar relua şi s-ar "reitera" în ea însăşi, de îndată ce nu mai e constrînsă de legi? Repetiţia aparţine umorului şi ironiei; ea este prin natură transgresiune, excepţie, manifestînd mereu o singularitate în pofida particularului supus legii, un universal în pofida generalităţilor cu caracter de lege.

*

* *

Există o forţă comună lui *Kierkegaard* şi lui *Nietzsche*. (Ar trebui adăugat Péguy pentru a forma următorul triptic: pastorul, antihristul şi catolicul. Fiecare din cei trei, în felul lui, a făcut din repetiţie nu numai o putere proprie limbajului şi gîndirii un patos şi o patologie superioară, ci categoria fun-

damentală a filozofiei viitorului. Fiecăruia îi corespunde un Testament, ca şi un Teatru, o concepţie despre teatru, şi un personaj eminent în acest teatru ca erou al repetiţiei: Iov-Avraam, Dionysos-Zarathustra, Ioana d'Arc-Clio). Deosebirile dintre ei sînt considerabile, manifeste, bine cunoscute. Dar nimic nu va putea şterge această prodigioasă întîlnire în jurul unei gîndiri a repetiţiei: *ei opun repetiţia tuturor formelor generalităţii.* Iar în ce priveşte cuvîntul "repetiţie", ei nu îl iau în chip metaforic, ba dimpotrivă, au un fel anume de a-l lua în litera lui, şi de a-l trece în stil. Putem, se cuvine chiar, să enumerăm mai întîi principalele propoziţii care marchează congruenţa dintre ei:

1^0 Să faci din repetiţia însăşi ceva nou; să o legi de o încercare, de o selecţie, de o încercare selectivă; să o iei drept obiect suprem al voinţei şi al libertăţii. Kierkegaard precizează: nu e vorba să scoţi din repetiţie ceva nou, nu e vorba să sustragi din ea ceva nou. Căci numai contemplaţia, spiritul ce contemplă din afară, "sustrage". Dimpotrivă, e vorba să acţionezi, să faci din repetiţia ca atare o noutate, adică o libertate şi o sarcină a libertăţii. Iar Nietzsche: trebuie să eliberezi voinţa de tot ceea ce o înlănţuie făcînd din repetiţie însuşi obiectul voinţei. Fără îndoială, repetiţia e deja ceea ce înlănţuie; dar dacă se moare din cauza repetiţiei, tot ea este cea care mîntuie şi vindecă, şi care vindecă mai întîi de cealaltă repetiţie. În repetiţie, se află aşadar concomitent întreg jocul mistic al pieirii şi al mîntuirii, întreg jocul teatral al vieţii şi al morţii, întreg jocul pozitiv al bolii şi al sănătăţii (cf. Zarathustra bolnav şi Zarathustra convalescent, prin singura şi aceeaşi putere care este cea a repetiţiei în veşnica reîntoarcere).

2^0 Aşadar, repetiţia trebuie opusă legilor Naturii. Kierkegaard declară că el nici măcar nu vorbeşte de repetiţia în natură, de cicluri sau de anotimpuri, de schimburi şi de egalităţi. Mai mult decît atît: dacă repetiţia priveşte străfundul voinţei, asta se întîmplă fiindcă totul *se schimbă* în jurul voinţei, conform legii naturale. Conform legii naturale, repetiţia este

imposibilă. De aceea Kierkegaard condamnă, sub numele de repetiţie estetică, orice efort de a obţine repetiţia legilor naturii, nu doar precum epicureul, ba chiar şi ca stoicul, identificîndu-se cu principiul legiuitor. Se va spune că, în privinţa lui Nietzsche, situaţia nu e atît de limpede. Cu toate acestea, declaraţiile lui Nietzsche sînt de netăgăduit. Dacă el descoperă repetiţia chiar în Physis, asta se întîmplă fiindcă el descoperă în Physis ceva superior domniei legilor: o voinţă voindu-se pe sine prin toate schimbările, o putere opunîndu-se legii, un interior al pămîntului ce se opune legilor de la suprafaţă. Nietzsche opune ipoteza "sa" ipotezei ciclice. El concepe repetiţia în veşnica reîntoarcere ca Fiinţă, dar el opune această fiinţă oricărei forme legiuite, atît fiinţei-asemănătoare cît şi fiinţei-egale. Şi cum ar putea oare gînditorul care a împins cel mai departe critica noţiunii de lege să reintroducă veşnica reîntoarcere ca lege a naturii? Şi cum ar mai fi el, cunoscător al grecilor, îndrituit să-şi considere propria gîndire ca prodigioasă şi nouă, dacă s-ar mulţumi doar să formuleze această platitudine naturală, această generalitate a naturii bine cunoscută de cei vechi? Zarathustra corectează în două rînduri interpretările greşite ale veşnicei reîntoarceri: cu mînie, la adresa demonului său ("Spirit greoi ce eşti... nu simplifica atîtea lucruri!"); cu blîndeţe, la adresa animalelor sale ("O, nebunaticilor, o papagali ce sînteţi... aţi şi făcut din asta un refren!"). *Refrenul*, iată veşnica reîntoarcere ca ciclu sau circulaţie, ca fiinţă- asemănătoare şi fiinţă-egală, într-un cuvînt ca certitudine animală naturală şi ca lege sensibilă a naturii înseşi.

3^0 Să opui repetiţia legii morale, să faci din ea suspensia eticii, gîndirea de dincolo de bine şi de rău. Repetiţia apare ca logosul solitarului, singularului, ca logosul "gînditorului privat". La Kierkegaard şi la Nietzsche, se dezvoltă opoziţia dintre gînditorul privat, gînditorul-cometă, purtător al *repetiţiei*, şi profesorul public, doctor al legii, al cărui discurs de a doua mînă purcede prin *mediere* şi-şi află izvorul moralizant în generalitatea conceptelor (cf. Kierkegaard opunîndu-se lui Hegel,

Nietzsche opunîndu-se lui Kant şi lui Hegel şi, din acest punct de vedere Péguy opunîndu-se Sorbonei). Iov este nesfîrşita tăgăduire, Avraam, nesfîrşita resemnare, dar amîndoi sînt unul şi acelaşi lucru. Iov pune în discuţie legea, la modul ironic, refuză toate explicaţiile indirecte, înlătură generalul pentru a ajunge la ceea ce e mai singular ca principiu, ca universal. Avraam se supune în chip hazliu legii, dar regăseşte tocmai în această supunere singularitatea fiului unic pe care legea cerea să fie jertfit. Aşa cum o înţelege Kierkegaard, repetiţia este corelatul transcendent comun tăgăduirii şi resemnării ca intenţii psihice. (Şi cele două aspecte s-ar regăsi în dedublarea pe care o cunosc Péguy, Ioana d'Arc şi Gervaise.) În ateismul fulgurant al lui Nietzsche, ura faţă de lege şi acel *amor fati*, agresivitatea şi consimţirea sînt dublul chip al lui Zarathustra, înfiripat din Biblie şi întors împotriva ei. Ba într-un anumit fel, îl vedem pe Zarathustra în întrecere cu Kant, cu experienţa repetiţiei în legea morală. Veşnica reîntoarcere se rosteşte astfel: orice lucru ai vrea, să-l vrei în aşa fel încît să-i vrei şi veşnica reîntoarcere. Există aici un "formalism" care-l răstoarnă pe Kant în propriul său teren, o încercare care merge mai departe, de vreme ce, în loc să raporteze repetiţia la o presupusă lege morală, ea pare să facă din repetiţia însăşi singura formă a unei legi dincolo de morală. În realitate, însă, lucrurile sînt şi mai complicate. Forma repetiţiei în veşnica întoarcere, este forma brutală a imediatului, aceea a universalului şi a singularului la un loc, care uzurpă orice lege generală, spulberă medierile, nimiceşte particularul supus legii. Există un dincolo al legii, precum şi un dincoace al legii, care se contopesc în veşnica reîntoarcere aidoma ironiei şi umorului negru la Zarathustra.

4^0 Să opui repetiţia nu numai generalităţilor obişnuiţei, ci şi particularităţilor memoriei. Căci poate obişnuinţa reuşeşte într-adevăr să "scoată" ceva nou dintr-o repetiţie contemplată din afară. În obişnuinţă, noi acţionăm doar cu condiţia să existe în noi un mic Eu (*"Moi"*) care contemplă: căci el extrage noul,

adică generalul, din pseudorepetiţia cazurilor particulare. Iar memoria, probabil, regăseşte cazurile particulare topite în generalitate. Aceste mişcări psihologice contează prea puţin; la Nietzsche şi la Kierkegaard ele dispar în faţa repetiţiei considerată ca dubla condamnare a obişnuinţei şi a memoriei. Tocmai prin asta repetiţia este gîndirea viitorului: ea se opune categoriei antice a reminiscenţei, ca şi categoriei moderne a *habitusului*. Căci în repetiţie, prin repetiţie Uitarea devine o putere pozitivă, iar inconştientul, un inconştient superior pozitiv (de pildă, uitarea ca forţă face parte integrantă din experienţa trăită a veşnicei reîntoarceri). Totul se rezumă în *putere*. Atunci cînd Kierkegaard vorbeşte de repetiţie ca de a doua putere a conştiinţei, "a doua" nu înseamnă a doua oară, ci infinitul ce se afirmă ca o singură oară, veşnicia ce se afirmă ca clipă unică, inconştientul ce se afirmă ca al conştiinţei, puterea "n". Iar cînd Nietzsche prezindă veşnica reîntoarcere ca expresia imediată a voinţei de putere, voinţă de putere nu înseamnă nicidecum "a voi puterea", dimpotrivă: orice ai vrea, să ridici ceea ce vrei la puterea "n", adică să desprinzi din ea forma superioară, datorită operaţiei selective a gîndirii în veşnica reîntoarcere, datorită singularităţii repetiţiei în veşnica reîntoarcere însăşi. Formă superioară a tot ce există, iată identitatea imediată dintre veşnica reîntoarcere şi supraom[3].

Nu sugerăm nici o asemănare între Dionysos al lui Nietzsche şi Dumnezeul lui Kierkegaard. Dimpotrivă, presupunem, credem că diferenţa este insurmontabilă. Şi atunci cu atît mai mult: de unde oare coincidenţa în privinţa temei repetiţiei, a acestui obiectiv fundamental, chiar dacă el e conceput diferit? Kierkegaard şi Nietzsche sînt dintre cei ce aduc filozofiei noi mijloace de expresie. Se vorbeşte adesea, în ce-i priveşte, de o depăşire a filozofiei. Or, ceea ce intră în discuţie în ansamblul operei lor este tocmai *mişcarea*. Ceea ce-i impută ei lui Hegel, este rămînerea la nivelul falsei mişcări, la mişcarea logică abstractă, adică la "mediere". Ei vor să pună metafizica în mişcare, în acţiune. Să o determine să treacă la act, la acte

nemijlocite. Nu se mulţumesc aşadar să propună o nouă reprezentare a mişcării; reprezentarea este deja mediere. E vorba, dimpotrivă, de a isca în operă o mişcare susceptibilă să emoţioneze spiritul în afara oricărei reprezentări; e vorba de a face din mişcarea însăşi o operă, fără interpunere; să substitui semne directe unor reprezentări mijlocite; să inventezi vibraţii, rotaţii, vîrtejuri, gravitaţii, dansuri sau săltături care să atingă direct spiritul. Or, asta este o idee de om de teatru, o idee de regizor — depăşindu-şi epoca. Tocmai în acest sens ceva cu totul nou începe odată cu Kierkegaard şi Nietzsche. Ei nu mai gîndesc teatrul în felul lui Hegel. Dar nici nu fac un teatru filozofic. Ei inventează, în filozofie, un incredibil echivalent de teatru şi prin asta întemeiază acest teatru al viitorului concomitent cu o filozofie nouă. Se va spune că, cel puţin în privinţa teatrului, nu există realizare defel; nici Copenhaga anilor 1840 şi profesia de pastor, nici Bayreuth şi cearta cu Wagner, nu puteau fi condiţii prielnice. Un lucru e sigur, totuşi: cînd Kierkegaard vorbeşte de teatrul antic şi de drama modernă, elementul e de-acum schimbat, nu ne mai aflăm în acela al reflecţiei. Descoperim un gînditor care trăieşte problema măştilor, care simte acel vid lăuntric propriu măştii, şi care încearcă să-l astupe, să-l umple, chiar şi cu "absolut diferitul", adică cu toată diferenţa dintre finit şi infinit, creînd astfel ideea unui teatru al umorului şi al credinţei în Dumnezeu. Cînd Kierkegaard spune că un cavaler al credinţei seamănă leit cu un burghez în haine de sărbătoare, această indicaţie filozofică trebuie luată ca o precizare de regizor, arătînd cum trebuie *jucat* cavalerul credinţei. Iar cînd îi comentează pe Iov sau pe Avraam, cînd imaginează variantele poveştii *Agnès şi Tritonul*, maniera nu poate înşela, e un fel de scenariu. Pînă şi în Avraam şi în Iov vibrează muzica lui Mozart; şi e vorba de a "dănţui" pe melodia acestei muzici. "Numai la mişcări mă uit", iată o frază de regizor, care pune cea mai mare problemă teatrală, problema unei mişcări care ar atinge direct sufletul, şi care ar fi aceea a sufletului[4].

Cu atît mai mult în cazul lui Nietzsche. *Naşterea Tragediei* nu este o reflecţie despre teatrul antic, ci întemeierea practică a unui teatru al viitorului, deschiderea unei căi pe care Nietzsche mai crede că-l poate împinge pe Wagner. Iar despărţirea de Wagner nu e o problemă de teorie; dar nu e nici una de muzică; ea priveşte rolul respectiv al textului, al istoriei, al zgomotului, al muzicii, al luminii, al cîntecului, al dansului şi al decorului în acest teatru la care visează Nietzsche. *Zarathustra* reia cele două tentative de dramă referitoare la Empedocle. Iar dacă Bizet e mai bun decît Wagner, lucrul e adevărat din punct de vedere al teatrului şi pentru dansurile din *Zarathustra*. Ceea ce-i reproşează Nietzsche lui Wagner, este răsturnarea şi denaturarea "mişcării": ne-a făcut să ne bălăcim şi să înotăm, într-un teatru nautic, în loc să mergem şi să dansăm. *Zarathustra* e conceput în întregime în cadrul filozofiei, dar tot în întregime şi pentru scenă. Aici totul e sonorizat, vizualizat, pus în mişcare, totul este mers şi dans. Şi cum să-l citeşti altfel decît căutînd sunetul exact al glasului omului superior, cum să citeşti prologul fără a-l pune în scenă pe funambulul ce deschide întreaga istorie? În anumite momente e o operă bufă despre lucruri îngrozitoare; şi nu întîmplător vorbeşte Nietzsche de comicul supraumanului. Să ne amintim cîntecul Arianei, pus în gura bătrînului Vrăjitor: aici sînt suprapuse două măşti — cea a unei tinere femei, aproape a unei Core, ce se suprapune pe o mască de bătrîn respingător. Actorul trebuie să joace rolul unui moşneag ce tocmai joacă rolul Corei. Şi aici e vorba, pentru Nietzsche, de a umple vidul interior al măştii într-un spaţiu scenic; multiplicînd măştile suprapuse, înscriind în această suprapunere omniprezenţa lui Dionysos, punînd aici infinitul mişcării reale ca diferenţa absolută în repetiţia veşnicei reîntoarceri. Atunci cînd Nietzsche spune că supraomul seamănă mai curînd cu Borgia decît cu Parsifal, cînd sugerează că supraomul ţine atît de ordinul iezuiţilor cît şi de corpul ofiţerilor prusaci, iarăşi nu putem înţelege aceste texte decît

luîndu-le drept ceea ce sînt, drept observaţii de regizor arătînd cum trebuie să fie jucat supraomul.

Teatrul, adică mişcarea reală; din toate artele pe care le foloseşte, el extrage mişcarea reală. Şi acum ni se spune: această mişcare, esenţa şi interioritatea mişcării, este repetiţia, *nu opoziţia, nu medierea*. Hegel e denunţat ca cel ce propune o mişcare a conceptului abstract, în locul mişcării aparţinînd de Physis şi de Psyche. Hegel substituie raportul abstract al particularului cu conceptul în general, adevăratului raport dintre singular şi universal în Idee. El rămîne aşadar la elementul reflectat al "reprezentării", la simpla generalitate. El reprezintă concepte, în loc să dramatizeze Ideile: el realizează un teatru fals, o dramă falsă, o mişcare falsă. Trebuie să vezi cum trădează şi denaturează Hegel imediatul pentru a-şi întemeia dialectica pe această incomprehensiune, şi a introduce medierea într-o mişcare care nu mai e decît aceea a propriei sale gîndiri, şi a generalităţilor acestei gîndiri. Succesiunile speculative înlocuiesc coexistenţele, opoziţiile se grăbesc să acopere şi să ascundă repetiţiile. Cînd se afirmă că mişcarea, dimpotrivă, este repetiţia, şi că aici este adevăratul nostru teatru, nu se vorbeşte de efortul actorului ce "repetă" în măsura în care piesa nu e încă ştiută. Ne gîndim la spaţiul scenic, la vidul din acest spaţiu, la modul în care este umplut, determinat, prin semne şi măşti, cu ajutorul cărora actorul joacă un rol ce joacă alte roluri, şi la cum se ţese repetiţia de la un punct remarcabil la altul cuprinzînd în sine diferenţele. (Atunci cînd Marx critică şi el falsa mişcare abstractă sau medierea hegelienilor, se lasă el însuşi condus de o idee, pe care mai curînd o semnalează decît o dezvoltă, idee esenţial "teatrală": în măsura în care istoria e un teatru, repetiţia, tragicul şi comicul în repetiţie, formează o condiţie a mişcării, la adăpostul căreia "actorii" sau "eroii" produc în istorie ceva efectiv nou.) Teatrul repetiţiei se opune teatrului reprezentării, precum mişcarea se opune conceptului şi reprezentării ce o raportează la concept. În teatrul repetiţiei se simt nişte forţe pure, nişte trasee dinamice în

spaţiu ce acţionează asupra spiritului fără intermediar, şi care-l unesc direct cu natura şi cu istoria, un limbaj ce vorbeşte înaintea cuvintelor, gesturi ce se elaborează înaintea corpurilor organizate, măşti înaintea chipurilor, spectre şi fantome înaintea personajelor — întregul arsenal al repetiţiei ca "putere teribilă".

E uşor, în acest caz, să vorbim de diferenţele dintre Kierkegaard şi Nietzsche. Dar nici chiar această problemă nu trebuie pusă la nivelul speculativ al unei naturi ultime a Dumnezeului lui Avraam sau a lui Dionysos din *Zarathustra*. Mai curînd e vorba să ştim ce vrea să însemne "a face mişcarea", sau a repeta, a obţine repetiţia. E vorba de a sări, cum crede Kierkegaard? Sau cumva e vorba să dansezi, cum crede Nietzsche, căruia nu-i place să se confunde a dansa cu a sări (numai maimuţa lui Zarathustra, demonul, piticul, bufonul său sare)[5]. Kierkegaard ne propune un teatru al credinţei în Dumnezeu; şi ceea ce opune el mişcării logice, e mişcarea spirituală, mişcarea credinţei. De aceea ne poate el îndemna să depăşim orice repetiţie estetică, să depăşim ironia şi chiar umorul, ştiind însă, cu durere, că ne propune doar imaginea estetică, ironică şi umoristică a unei astfel de depăşiri. La Nietzsche, e vorba de un teatru al necredinţei, al mişcării ca Physis, care este deja un teatru al cruzimii. Umorul şi ironia sînt aici de nedepăşit, lucrînd în adîncul naturii. Şi ce-ar fi veşnica reîntoarcere, dacă s-ar uita că e o mişcare vertiginoasă, că e înzestrată cu puterea de a selecta, de a expulza ca şi de a crea, de a distruge ca şi de a produce, şi nu de a face să se reîntoarcă Acelaşi în general? Marea idee a lui Nietzsche, este aceea de a întemeia repetiţia în veşnica reîntoarcere totodată pe moartea lui Dumnezeu şi pe destrămarea Eului. În teatru credinţa însă, alianţa e cu totul alta; Kierkegaard o visează între Dumnezeu şi un eu regăsiţi. Tot felul de diferenţe apar atunci în lanţ: oare mişcarea e în sfera spiritului sau în pîntecele pămîntului, care nu are cunoştinţă nici de Dumnezeu nici de eu? Unde va fi oare mai la adăpost de generalităţi, de medieri? Repetiţia e oare suprana-

turală, în măsura în care se află deasupra legilor naturii? Sau este cumva lucrul cel mai natural, voinţă a Naturii în ea însăşi şi voindu-se pe ea însăşi ca Physis, fiindcă natura este prin ea însăşi superioară *propriilor ei* regnuri şi *propriilor ei* legi? În condamnarea repetiţiei "estetice", Kierkegaard n-a amestecat oare tot felul de lucruri: o pseudorepetiţie pe care am atribuit-o legilor generale ale naturii, o adevărată repetiţie în natura însăşi; o repetiţie a pasiunilor într-un mod patologic, o repetiţie în artă şi în opera de artă? Nu putem rezolva acum nici una din aceste probleme; a fost suficient să găsim confirmarea teatrală a unei diferenţe ireductibile între generalitate şi repetiţie.

*

* *

Repetiţie şi generalitate se opuneau din punct de vedere al comportării şi din punct de vedere al legii. Trebuie să precizăm şi a treia opoziţie, din punct de vedere al conceptului sau al reprezentării. Să punem o problemă *quid iuris*: conceptul poate fi de drept acela al unui lucru particular existent, avînd atunci o comprehesiune infinită. Comprehensiunea infinită este corelatul unei extensiuni = 1. E neapărat nevoie ca acest infinit al comprehensiunii să fie afirmat ca actual, nu ca virtual sau doar ca indefinit. Cu această condiţie numai predicatele ca momente ale conceptului se păstrează, şi au efect în subiectul la care se aplică. Comprehensiunea infinită face astfel posibilă rememoraţia şi recogniţiunea, memoria şi conştiinţa de sine (chiar cînd aceste două facultăţi nu sînt infinite în ce le priveşte). Se numeşte reprezentare raportul dintre concept şi obiectul său, sub acest dublu aspect, aşa cum se realizează el în această memorie şi această conştiinţă de sine. De aici se pot extrage principiile unui leibnizianism vulgarizat. Conform unui principiu de diferenţă, orice determinare este în ultimă instanţă conceptuală, sau face acum parte din comprehensiunea unui concept. Conform unui principiu de raţiune suficientă, există întotdeauna un concept pentru fiecare lucru particular.

Conform reciprocei, principiului indiscernabilelor, există un lucru şi unul singur pentru fiecare concept. Ansamblul acestor principii formează expunerea diferenţei ca diferenţă conceptuală, sau expunerea reprezentării ca mediere.

Dar un concept poate oricînd fi blocat, la nivelul fiecăreia din determinările lui, al fiecăruia din predicatele pe care le include. Propriu predicatului ca determinare este faptul că el rămîne fix în concept, devenind însă altul în lucru (animal devine altul în om şi în cal, umanitate, altul în Petre şi Paul). Tocmai de aceea comprehensiunea conceptului este infinită: devenit altul în lucru, predicatul e ca obiectul unui alt predicat în concept. Dar şi de aceea fiecare determinare rămîne generală sau defineşte o asemănare, fiind fixată în concept şi corespunzînd de drept unei infinităţi de lucruri. Conceptul este aşadar constituit, aici, în atare fel încît comprehensiunea lui merge la infinit în utilizarea lui reală, dar este oricînd pasibilă de un blocaj artificial în utilizarea lui logică. Orice limitare logică a comprehensiunii conceptului îl dotează pe acesta cu o extensiune superioară lui 1, infinită de drept, deci cu o atare generalitate încît nici un individ existent *nu poate* să-i corespundă *hic et nunc* (regula raportului invers dintre comprehensiune şi extensiune). Astfel principiul diferenţei, ca diferenţă în concept, nu se opune, ci dimpotrivă lasă cît mai mult loc posibil sesizării asemănărilor. Bunăoară, din punct de vedere al ghicitorilor, întrebarea "ce diferenţă există?" se poate oricînd transforma în: ce asemănare există? Însă, mai ales în clasificări, determinarea speciilor implică şi presupune o evaluare continuă a asemănărilor. Fără îndoială că asemănarea nu este o identitate parţială; dar aceasta numai fiindcă predicatul în concept, în virtutea faptului că devine altul în lucru, nu este o parte a acestui lucru.

Am vrea să subliniem diferenţa între acest tip de blocaj artificial şi un cu totul alt tip, care trebuie numit blocaj natural al conceptului. Unul trimite la simpla logică, iar celălalt la o logică transcendentală sau la o dialectică a existenţei. Să presu-

punem într-adevăr că unui concept, luat în momentul anume al comprehensiunii sale finite, i se atribuie silit un loc în spaţiu şi în timp, adică o existenţă corespunzînd normal extensiunii = 1. Atunci s-ar spune că un gen, o specie, trece la existenţă *hic et nunc* fără creşterea comprehensiunii. Există aşadar o ruptură între această extensiune = 1 impusă conceptului şi extensiunea = ∞ pe care o cere în principiu comprehensiunea lui slabă. Rezultatul va fi o "extensiune discretă", adică o puzderie de indivizi absolut identici în ce priveşte conceptul, dar ţinînd de aceeaşi singularitate în existenţă (paradoxul dublului sau al gemenilor). Acest fenomen de extensiune discretă implică un blocaj natural al conceptului, care diferă ca natură de blocajul logic: el formează o adevărată repetiţie în existenţă, în loc să constituie un ordin de asemănare în gîndire. Există o mare diferenţă între generalitate, care desemnează tot timpul o putere logică a conceptului, şi repetiţie, ce dovedeşte neputinţa sau limita lui reală. Repetiţia este faptul pur al unui concept cu comprehensiune finită, silit să treacă ca atare la existenţă: cunoaştem oare exemple de o astfel de trecere? Atomul epicurian ar fi unul din aceste exemple; individ localizat în spaţiu, el are cu toate acestea o comprehensiune săracă, ce se recuperează ca extensiune discretă, astfel că există o infinitate de atomi de aceeaşi formă şi mărime. Dar ne putem îndoi de existenţa atomului epicurian. În schimb, nu ne putem îndoi de existenţa cuvintelor, care sînt într-un fel atomi lingvistici. Cuvîntul posedă o comprehensiune în mod necesar finită, de vreme ce este prin natură obiectul unei definiţii doar nominale. Aici dispunem de un argument în virtutea căruia comprehensiunea conceptului *nu poate* merge la infinit: un cuvînt nu se defineşte decît printr-un număr finit de cuvinte. Cu toate acestea, vorbirea şi scrisul, de care nu poate fi despărţit, dau cuvîntului o existenţă *hic et nunc*; genul trece aşadar la existenţă ca atare; şi de data asta extensiunea se recuperează ca dispersiune, ca discontinuitate, sub semnul unei repetiţii ce formează puterea reală a limbajului în vorbire şi în scris.

Întrebarea este următoarea: există alte blocaje naturale în afara celui al extensiei discrete sau al comprehensiunii finite? Să presupunem un concept cu comprehensiune nefinită (virtual infinită). Oricît de departe s-ar merge în această comprehensiune, totdeauna ne vom putea gîndi că el subsumează obiecte perfect identice. Contrar celor ce se petrec în infinitul actual, unde conceptul este suficient de drept pentru a-şi distinge obiectul de *oricare* alt obiect, acum ne aflăm în faţa unui caz în care conceptul poate să-şi continue la nesfîrşit comprehensiunea, subsumîndu-şi mereu o pluralitate de obiect ea însăşi nefinită. Şi aici conceptul este Acelaşi — la nesfîrşit acelaşi — pentru obiecte distincte. Trebuie să recunoaştem atunci existenţa unor diferenţe neconceptuale între aceste obiecte. Kant a subliniat cel mai bine corelaţia dintre concepte dotate cu o specificaţie doar nefinită şi determinări neconceptuale, pur spaţiotemporale sau opoziţionale (paradoxul obiectelor simetrice)[6]. Dar, tocmai, aceste determinări sînt doar figurile repetiţiei: spaţiul şi timpul sînt ele însele medii repetitive; şi opoziţia reală nu e un maximum de diferenţă, ci un minimum de repetiţie, o repetiţie redusă la doi, întorcîndu-se la sine şi făcîndu-şi ecou sieşi, o repetiţie care a găsit mijlocul de a se *defini*. Repetiţia apare aşadar ca diferenţa fără concept, care se sustrage diferenţei conceptuale ce continuă la nesfîrşit. Ea exprimă o putere proprie existentului, o stăruinţă a existentului în intuiţie, care rezistă oricărei specificări prin concept, oricît de departe ar fi ea împinsă. Oricît de departe aţi merge cu conceptul, spune Kant, veţi putea mereu repeta, adică făcînd să-i corespundă mai multe obiecte, cel puţin două, unul pentru stînga unul pentru dreapta, unul pentru plus unul pentru minus, unul pentru pozitiv unul pentru negativ.

O atare situaţie e mai bine înţeleasă dacă se socoteşte că conceptele cu comprehensiune indefinită sînt conceptele Naturii. Din care cauză, ele sînt mereu în altceva: nu sînt în Natură, ci în spiritul care o contemplă sau o observă, şi care şi-o reprezintă sieşi. Fapt pentru care se spune că Natura este

concept alienat, spirit alienat, opus sie însuşi. Unor astfel de concepte le corespund obiecte care sînt ele însele lipsite de memorie, adică nu-şi au şi nu-şi adună în sine propriile momente. Ne întrebăm de ce Natura repetă: fiindcă ea este *partes extra partes, mens momentanea*. Noutatea trece atunci de partea spiritului care-şi reprezintă: tocmai fiindcă spiritul are o memorie, sau capătă obişnuinţe, el poate forma concepte în general, poate scoate ceva nou, sustrage ceva nou repetiţiei pe care o contemplă.

Conceptele cu comprehensiune finită sînt conceptele nominale; conceptele cu comprehensiune indefinită, dar fără memorie, sînt conceptele Naturii. Or, aceste două cazuri nu epuizează încă exemplele de blocaj natural. Fie, de pildă, o noţiune individuală sau o reprezentare particulară cu comprehensiune indefinită, înzestrată cu memorie, dar fără conştiinţă de sine. Reprezentarea comprehensivă este într-adevăr în sine, amintirea e prezentă, îmbrăţişînd întreaga particularitate a unui set, a unei scene, a unui eveniment, a unei fiinţe. Dar ceea ce lipseşte, dintr-un motiv natural determinat, e tocmai pentru sinele conştiinţei, tocmai recogniţiunea. Ceea ce-i lipseşte memoriei e rememorarea, sau mai degrabă elaborarea. Conştiinţa stabileşte între reprezentare şi Eu (*"Je"*) un raport mult mai profund decît cel care apare în expresia "am o reprezentare"; ea raportează reprezentarea la Eu ca la o facultate liberă ce nu se lasă închisă în nici unul din produsele ei, dar pentru care fiecare produs este deja gîndit şi recunoscut ca trecut, prilej al unei schimbări determinate în sensul lăuntric. Cînd lipseşte conştiinţa ştiinţei sau elaborarea amintirii, ştiinţa, aşa cum este ea în sine, nu mai e decît repetarea obiectului ei: ea este *jucată*, adică repetată, săvîrşită în loc de a fi cunoscută. Repetiţia apare aici ca inconştientul liberului concept, al ştiinţei sau al amintirii, inconştientul reprezentării. Lui Freud îi revine meritul de a fi stabilit raţiunea naturală a unui astfel de blocaj: refularea, rezistenţa, care face din repetiţia însăşi o adevărată "constrîngere", o "compulsie". Iată aşadar un al

treilea caz de blocaj, care de data asta priveşte conceptele libertăţii. Şi aici se poate degaja, din unghiul unui anumit freudism, principiul raportului invers între repetiţie şi conştiinţă, repetiţie şi rememorare, repetiţie şi recongiţiune (paradoxul "înmormîntărilor" sau al obiectelor îngropate): repetăm cu atît mai mult trecutul cu cît ne reamintim mai puţin de el, cu cît sîntem mai puţin conştienţi că ni-l amintim — amintiţi-vă, elaboraţi amintirea, pentru a nu repeta[7]. Conştiinţa de sine în recongiţiune apare ca facultatea viitorului sau funcţia viitorului, funcţia noului. Nu-i oare adevărat că singurii morţi care se întorc sînt cei care au fost prea repede şi prea adînc îngropaţi, fără a se bucura de cele cuvenite, şi că remuşcarea devedeşte nu atît un exces de memorie cît o neputinţă sau o nereuşită în elaborarea unei amintiri?

Există un tragic şi un comic de repetiţie. Repetiţia apare chiar întotdeauna de două ori, o dată în destinul tragic, cealaltă dată în caracterul comic. În teatru, eroul repetă tocmai fiindcă este rupt de o cunoaştere esenţială infinită. Această cunoaştere se află în el, în adîncurile lui, lucrează în el, dar lucrează ca un lucru ascuns, ca o reprezentare blocată. Diferenţa dintre comic şi tragic ţine de două elemente: anume de natura cunoaşterii refulate, cînd cunoaştere naturală nemijlocită, simplu dat al simţului comun, cînd temută cunoaştere ezoterică; de aici şi felul în care personajul este exclus, felul în care "el nu ştie că ştie". Problema practică este în general următoarea: această cunoaştere neştiută trebuie să fie reprezentată ca învăluind toată scena, impregnînd toate elementele piesei, cuprinzînd în sine toate puterile naturii şi spiritului; dar în acelaşi timp eroul nu poate să *şi*-o reprezinte, el trebuie dimpotrivă s-o actualizeze, s-o joace, s-o repete. Pînă în momentul acut pe care Aristotel îl numea "recunoaştere", cînd repetiţia şi reprezentarea se amestecă, se înfruntă, fără a-şi confunda totuşi cele două nivele, reflectîndu-se unul în celălalt, hrănindu-se din celălalt, cunoaşterea fiind atunci recunoscută aceeaşi, reprezentată pe scenă şi repetată de actor.

*
* *

Discret, alienat, refulat: trei cazuri de blocaj natural, corespunzînd conceptelor nominale, conceptelor naturii şi conceptelor libertăţii. Dar în toate toate aceste cazuri se invocă forma identicului în cònceptt, forma Aceluiaşi în reprezentare, pentru a explica repetiţia: se vorbeşte de repetiţie în cazul unor elemente în mod real distincte, şi care au totuşi în mod strict acelaşi concept. Repetiţia apare deci ca o diferenţă, dar o diferenţă absolut fără concept, în acest sens diferenţă indiferentă. Cuvintele "în mod real", "în mod strict", "absolut" sînt considerate ca trimiţînd la fenomenul de blocaj natural, în opoziţie cu blocajul logic, ce nu determină decît o generalitate. Un inconvenient grav compromite însă întreaga tentativă. Atîta timp cît invocăm identitatea absolută a conceptului pentru obiecte distincte, sugerăm doar o explicaţie negativă şi în lipsă. Că lipsa aceasta îşi are temeiul în natura conceptului sau a reprezentării înseşi, situaţia nu se schimbă cu nimic. În primul caz, există repetiţie fiindcă conceptul nominal are în mod firesc o comprehensiune finită. În al doilea caz, există repetiţie fiindcă conceptul naturii este în mod firesc fără memorie, alienat, exterior sieşi. În al treilea caz, fiindcă conceptul libertăţii rămîne inconştient, amintirea şi reprezentarea rămîn refulate. În toate cazurile, *ceea ce* repetă o face doar cu preţul de a nu "înţelege", de a nu-şi aminti, de a nu şti sau de a nu fi conştient. Tocmai insuficienţa conceptului şi a concomitenţilor lui reprezentativi (memorie şi conştiinţă de sine, rememorare şi recognoştiune) e menită a purta peste tot răspunderea repetiţiei. Acesta e prin urmare defectul oricărui argument întemeiat pe forma de identitate în concept: aceste argumente nu ne dau decît o definiţie nominală şi o explicaţie negativă a repetiţiei. Fără îndoială că se pot pune în opoziţie identitatea formală, care corespunde simplului blocaj logic, şi identitatea reală (*Acelaşi*), aşa cum apare ea în blocajul natural. Însă blocajul

natural are el însuşi nevoie de o forţă pozitivă supraconceptuală, capabilă să-l explice şi, totodată, să explice repetiţia.

Să revenim la exemplul psihanalizei: repetăm fiindcă refulăm... Freud nu s-a mulţumit niciodată cu o astfel de schemă negativă în care repetiţia se explică prin amnezie. E adevărat că refularea indică, de la bun început, o putere pozitivă. Dar ea împrumută această pozitivitate de la principiul plăcerii sau de la principiul realităţii: pozitivitate doar derivată, şi de opoziţie. Marea cotitură a freudismului apare în *Dincolo de principiul plăcerii*: instinctul morţii e descoperit, nu în raport cu tendinţele distructive, nu în raport cu agresivitatea, ci în funcţie de o examinare directă a fenomenelor de repetiţie. În mod cu totul ciudat, instinctul morţii are valoare de principiu pozitiv originar pentru repetiţie, aici e domeniul şi rostul lui. El joacă rolul unui principiu transcendental, în timp ce principiul plăcerii e doar psihologic. De aceea el este înainte de toate liniştit (nedat în experienţă), în timp ce principiul plăcerii e zgomotos. Aşadar, prima întrebare ar fi următoarea: cum e cu putinţă ca tema morţii, care pare să concentreze ce este mai negativ în viaţa psihologică, să fie în sine ce e mai pozitiv, transcendental pozitiv, pînă într-acolo încît să afirme repetiţia? Cum poate fi ea raportată la un *instinct* primordial? Dar o a doua întrebare se întretaie imediat cu prima. Sub ce formă este repetiţia afirmată şi prescrisă de instinctul morţii? La nivelul cel mai adînc e vorba de raportul dintre repetiţie şi deghizări. Oare deghizările în elaborarea visului sau a simptomului — condensarea, deplasarea, dramatizarea — acoperă, atenuîndo, o repetiţie brută şi goală (ca repetiţie a Aceluiaşi)? Încă de la prima teorie a refulării, Freud indica o altă cale: Dora nu-şi elaborează propriul rol, şi nu repetă dragostea pentru tatăl ei, decît prin intermediul altor roluri jucate de alţii, şi pe care le joacă ea însăşi în raport cu aceştia (K, Doamna K, guvernanta...). Deghizările şi variantele, măştile sau travestiurile, nu vin "pe deasupra", ci sînt dimpotrivă elementele genetice interne ale repetiţiei înseşi, părţile ei integrante şi constituente. Aceas-

tă cale ar fi putut îndrepta analiza inconştientului către un adevărat teatru. Totuşi, dacă ea nu izbuteşte, lucrul se întîmplă în măsura în care Freud nu se poate împiedica să nu menţină modelul unei repetiţii brute, cel puţin ca tendinţă. Aceasta se vede limpede cînd el atribuie fixaţia Sinelui ("*Ça*"); deghizarea este atunci înţeleasă din perspectiva unei simple opoziţii de forţe, repetiţia deghizată nu mai e decît rodul unui compromis secundar între forţele opuse ale Eului şi Sinelui. Chiar şi în acel dincolo de principiul plăcerii subzistă forma unei repetiţii goale, de vreme ce Freud interpretează instinctul morţii ca o tendinţă de reîntoarcere la starea unei materii neînsufleţite, care menţine modelul unei repetiţii în întregime fizice sau materiale.

Moartea nu are nici o legătură cu un model material. E suficient să înţelegem, dimpotrivă, instinctul morţii în raportul lui spiritual cu măştile şi travestiurile. Repetiţia este cu adevărat ceea ce se deghizează constituindu-se, ceea ce nu se constituie decît deghizîndu-se. Ea nu se află îndărătul măştilor, dar se formează de la o mască la alta, ca de la un punct deosebit la altul, de la un moment privilegiat la altul, cu şi în variante. Măştile nu ascund nimic, în afara altor măşti. Nu există un prim termen care să fie repetat; şi chiar dragostea noastră de copil faţă de mamă repetă alte dragoste de adulţi faţă de alte femei, cam în felul în care eroul Căutării joacă din nou cu mama lui pasiunea nutrită de Swann pentru Odette. Nu există aşadar nimic repetat care să poată fi izolat sau abstras din repetiţia în care se formează, dar în care se şi ascunde. Nu există repetiţie goală care să poată fi abstrasă sau inferată din deghizarea însăşi. Acelaşi lucru este deghizant şi deghizat. Un moment hotărîtor pentru psihanaliză a fost acela în care Freud a renunţat, în unele puncte, la ipoteza unor evenimente reale din copilărie, care ar fi ca nişte termeni ultimi deghizaţi, pentru a-i substitui puterea fantasmei ce coboară în adîncul instinctului morţii, acolo unde totul e dintru început mască şi iarăşi deghizare. Pe scurt, repetiţia este simbolică în esenţa ei, simbolul,

simulacrul este litera repetiţiei înseşi. Prin deghizare şi prin ordinea simbolului, diferenţa e cuprinsă în repetiţie. De aceea variantele nu vin din afară, nu exprimă un compromis secundar între o instanţă refulantă şi o instanţă refulată, şi nu trebuie înţelese pornind de la formele încă negative ale opoziţiei, inversării sau răsturnării. Variantele exprimă mai curînd mecanisme diferenţiale care ţin de esenţa şi geneza a ceea ce se repetă. Ar trebui chiar să răsturnăm raporturile dintre "gol" şi "îmbrăcat" în repetiţie. Fie o repetiţie goală (ca repetiţie a Aceluiaşi), un ceremonial obsesiv de pildă, sau o stereotipie schizofrenică: ceea ce e mecanic în repetiţie, elementul de acţiune aparent repetat, serveşte drept acoperire pentru o repetiţie mai adîncă, care are loc într-o altă dimensiune, verticalitate tainică în care rolurile şi măştile sînt alimentate de instinctul morţii. Teatru al groazei, spunea Binswanger în legătură cu schizofrenia. Iar acel "nemaivăzut" nu este aici contrarul lui "deja văzut", ambele înseamnă acelaşi lucru şi sînt trăite unul în celălalt. *Sylvie* a lui Nerval ne introducea deja în acest teatru, iar *Gradiva*, atît de aproape de o inspiraţie nervaliană, ni-l arată pe eroul ce trăieşte repetiţia ca atare şi, totodată, ceea ce se repetă ca mereu deghizat în repetiţie. În analiza obsesiei, apariţia temei morţii coincide cu momentul în care obsedatul dispune de toate personajele dramei sale şi le reuneşte într-o repetiţie al cărei "ceremonial" e doar învelişul exterior. Peste tot e masca, travestiul, înveşmîntarea, adevărul goliciunii. Masca, iată adevăratul subiect al repetiţiei. Tocmai fiindcă repetiţia diferă prin natură de reprezentare, repetatul nu poate fi reprezentat, el trebuie să fie mereu semnificat, mascat de ceea ce îl semnifică, mascînd el însuşi ceea ce semnifică.

Nu repet fiindcă refulez. Refulez fiindcă repet, uit fiindcă repet. Refulez fiindcă, înainte de toate, nu pot trăi anumite lucruri sau anumite experienţe decît în modul repetiţiei. Sunt determinat să refulez ceea ce m-ar împiedica să le trăiesc astfel: adică reprezentarea, care mediază trăirea raportînd-o la forma

unui obiect identic sau asemănător. Eros şi Tanatos se deosebesc prin aceea că Eros trebuie repetat, nu poate fi trăit decît în repetiţie, în timp ce Tanatos (ca principiu transcendental) este ceea ce dăruieşte repetiţia lui Eros, ceea ce îl supune pe Eros repetiţiei. Numai un atare punct de vedere ne poate ajuta să înaintăm în problemele obscure ale refulării, ale naturii, cauzelor ei şi ale termenilor exacţi la care ea se referă. Fiindcă, atunci cînd Freud, dincolo de refularea "propriu-zisă" care se referă la *reprezentări*, arată necesitatea de a susţine o refulare originară, privind în primul rînd *prezentări* pure, sau felul în care pulsiunile sînt în mod necesar trăite, credem că el se apropie la maximum de o raţiune pozitivă internă a repetiţiei, care mai tîrziu i se va părea determinabilă în instinctul morţii, şi care trebuie să explice blocarea reprezentării în refularea propriu-zisă, departe de a fi explicată prin aceasta. De aceea legea unui raport invers de repetiţie-rememorare este nesatisfăcătoare în toate privinţele, atîta timp cît face să depindă repetiţia de refulare.

Freud sublinia de la bun început că, pentru a nu mai repeta, nu este suficient să-ţi aminteşti în mod abstract (fără afect), nici să-ţi formezi un concept în general, nici chiar să-ţi reprezinţi în toată particularitatea lui evenimentul refulat: trebuie să cauţi amintirea acolo unde se află ea, să te fixezi în trecut de prima dată pentru a opera joncţiunea vie dintre ştiinţă şi rezistenţă, reprezentare şi blocare. Nu te vindeci prin simpla mnezie, aşa cum nu te îmbolnăveşti prin amnezie. Şi aici ca şi în alte cazuri, conştientizarea înseamnă prea puţin. Operaţia cu deosebire teatrală şi dramatică prin care ne vindecăm şi, de asemenea, prin care nu ne vindecăm, are un nume: transferul. Or, transferul este tot repetiţie, în primul rînd repetiţie[8]. Dacă repetiţia ne îmbolnăveşte, tot ea ne şi vindecă; dacă ne încătuşează şi ne distruge, tot ea ne descătuşează, dovedindu-şi în ambele cazuri puterea "demoniacă". Întreaga cură este o călătorie la capătul repetiţiei. Există în transfer ceva analog experimentului ştiinţific, de vreme ce se presupune că bolnavul

repetă ansamblul tulburărilor sale în condiţii artificiale privilegiate, luînd ca "obiect" persoana analistului. Dar repetiţia în transfer are mai puţin funcţia de a identifica evenimente, persoane şi pasiuni cît pe aceea de a *autentifica* roluri, de a selecta măşti. Transferul nu e o experienţă, ci un principiu care întemeiază întreaga experienţă analitică. Rolurile sînt prin natură erotice, dar jocul rolurilor face apel la acest principiu mai înalt, la acest judecător mai profund care este instinctul morţii. Într-adevăr, reflecţia asupra transferului a fost un motiv determinant în descoperirea unui "dincolo". Tocmai în acest sens repetiţia constituie prin ea însăşi jocul selectiv al bolii *şi* sănătăţii noastre, al pieirii *şi* mîntuirii noastre. Cum putem raporta acest joc la instinctul morţii? Fără îndoială că într-un sens apropiat de cel exprimat de Miller, în admirabila lui carte despre Rimbaud: "Am înţeles atunci că sînt liber, că moartea, prin experienţa căreia trecusem, mă eliberase". Rezultă că ideea unui instinct al morţii trebuie înţeleasă în funcţie de trei exigenţe paradoxale complementare: să conferi repetiţiei un principiu originar pozitiv, dar şi o putere autonomă de deghizare şi, în sfîrşit, un sens imanent în care spaima se amestecă intim cu mişcarea de selecţie şi libertate.

*

* *

Problema noastră priveşte esenţa repetiţiei. E vorba de a şti din ce cauză repetiţia nu îngăduie să fie explicată prin forma de identitate în concept sau în reprezentare — în ce sens reclamă ea un principiu "pozitiv" superior. Această cercetare trebuie să se refere la ansamblul conceptelor naturii şi ale libertăţii. Să examinăm, la graniţa dintre cele două cazuri, repetarea unui motiv decorativ: o figură se află reprodusă sub un concept absolut identic... Dar, în realitate, artistul nu procedează astfel. El nu juxtapune nişte exemplare ale figurii, ci combină de fiecare dată un element al unui exemplar cu *un alt* element al unui exemplar următor. El introduce în procesul

dinamic al construcţiei un dezechilibru, o instabilitate, o disimetrie, un fel de întredeschidere (*"béance"*) ce se vor rezolva doar în efectul de ansamblu. Comentînd un astfel de caz, Lévi-Strauss scrie: "Aceste elemente se îmbucă detaşîndu-se, totuşi, unele de altele şi doar la sfîrşit figura îşi capătă acea aparenţă de stabilitate care confirmă şi dezminte totodată procedeul dinamic prin care a fost realizată"[9]. Aceste consideraţii sînt valabile pentru noţiunea de cauzalitate în general. Căci, în cauzalitatea artistică sau naturală, nu elementele de simetrie prezente contează, ci acelea care lipsesc şi nu se află în cauză — tocmai posibilitatea cauzei de a avea mai puţină simetrie decît efectul. Mai mult, cauzalitatea ar rămîne pe veci ipotetică, simplă categorie logică, dacă această posibilitate nu ar fi, la un moment oarecare, efectiv realizată. De aceea raportul logic de cauzalitate nu poate fi despărţit de un proces fizic de *semnalizare*, fără de care el nu s-ar realiza. Numim "semnal" un sistem dotat cu elemente de disimetrie, prevăzut cu ordine de mărime disparate; numim "semn" ceea ce se petrece într-un astfel de sistem, ceea ce străfulgeră în interval, precum o comunicare ce se stabileşte între disparităţi. Semnul este într-adevăr un efect, dar efectul are două aspecte, unul prin care, ca semn, exprimă disimetria producătoare, celălalt, prin care tinde să o anuleze. Semnul nu este întocmai de ordinul simbolului; totuşi, el îl pregăteşte implicînd o diferenţă internă (dar lăsînd încă în afară condiţiile reproducerii sale).

Expresia negativă "absenţa simetriei" nu trebuie să ne inducă în eroare: ea denumeşte originea şi pozitivitatea procesului cauzal. Ea e pozitivitatea însăşi. Lucrul esenţial pentru noi, aşa cum ne îmbie exemplul cu motivul decorativ, constă atunci în a dezmembra cauzalitatea pentru a distinge în ea două tipuri de repetiţie, unul privind doar efectul total abstract, celălalt privind cauza activă. Una e o repetiţie statică, cealaltă, dinamică. Una rezultă din operă, pe cînd cealaltă este oarecum "evoluţia" gestului. Una trimite la un acelaşi concept, ce îngăduie doar o diferenţă exterioară între exemplarele obişnuite

ale unei figuri; cealaltă e repetiţia unei diferenţe interne pe care o cuprinde în fiecare din momentele ei, şi pe care o vehiculează de la un punct remarcabil la altul. Putem încerca să asimilăm aceste repetiţii spunînd că, de la primul la cel de-al doila tip, s-a schimbat doar conţinutul conceptului sau figura care se articulează altfel. Însă asta ar însemna să se ignore ordinul respectiv al fiecărei repetiţii. Căci în ordinul dinamic nu mai există nici concept reprezentativ, nici figură reprezentată într-un spaţiu preexistent. Există o Idee, şi un pur dinamism creator de spaţiu corespondent.

Studiile asupra ritmului sau a simetriei confirmă această dualitate. Distingem o simetrie aritmetică, trimiţînd la o scară de coeficienţi întregi sau fracţionari, şi o simetrie geometrică, întemeiată pe proporţii sau pe raporturi iraţionale; o simetrie statică, de tip cubic sau hexagonal, şi o simetrie dinamică, de tip pentagonal, ce se manifestă într-un traseu spiralic sau într-o pulsaţie în progresie geometrică, pe scurt, într-o "evoluţie" vie şi pieritoare. Or, acest al doilea tip se află în inima primului, e miezul acestuia şi, deci, procedeul activ, pozitiv. Într-o reţea de pătrate duble, descoperim trasee radiante ce au drept pol asimetric centrul unui pentagon sau al unei pentagrame. Reţeaua e aidoma unei stofe pe o armură, "dar croiala, ritmul principal al acestei armături, este aproape întotdeauna o temă independentă de reţeaua respectivă": precum elementul de disimetrie ce serveşte totodată de principiu de geneză şi de reflecţie pentru un ansamblu simetric[10]. Repetiţia statică în reţeaua pătratelor duble trimite aşadar la o repetiţie dinamică, formată de un pentagon şi "seria descrescîndă a pentagramelor ce se înscriu în el în mod firesc". Ritmologia, la rîndul ei, ne invită să distingem îndată două tipuri de repetiţie. Repetiţia-măsură e o diviziune regulată a timpului, o revenire izocronă de elemente identice. Însă o durată nu există decît determinată de un accent tonic, comandată de intensităţi. Am greşi în ce priveşte funcţia accentelor dacă am spune că ele se reproduc la intervale egale. Dimpotrivă, valorile tonice şi intensive acţio-

nează creînd inegalităţi, incomensurabilităţi, în durate şi spaţii metric egale. Ele creează puncte remarcabile, clipe privilegiate ce marchează întotdeauna o poliritmie. Şi în acest caz inegalul este cît mai pozitiv cu putinţă. Măsura nu e decît învelişul unui ritm, şi al unui raport de ritmuri. Reluarea unor puncte de inegalitate, a unor puncte de flexiune, de evenimente ritmice, e mai profundă decît reproducerea unor elemente obişnuite omogene; astfel că, trebuie să deosebim pretutindeni repetiţia-măsură de repetiţia-ritm, prima fiind doar aparenţa sau efectul abstract al celei de-a doua. O repetiţie materială şi goală (ca repetiţie a Aceluiaşi) nu apare decît în sensul în care în ea se deghizează o altă repetiţie, constituind-o şi constituindu-se ea însăşi deghizîndu-se. Chiar şi în natură, rotaţiile izocrone nu sînt decît aparenţa unei mişcări mai adînci, ciclurile revolutive nu sînt decît nişte abstracte; puse în relaţie, ele dezvăluie cicluri de evoluţie, spirale de relaţie de curbură variabilă, a căror traiectorie are două aspecte disimetrice precum dreapta şi stînga. Şi tot în această întredeschidere, această strungă, ce nu se confundă cu negativul, făpturile îşi ţes repetiţia lor şi primesc în acelaşi timp darul vieţii şi al morţii.

Să revenim, în fine, la conceptele nominale. Identitatea conceptului nominal să explice oare repetiţia cuvîntului? Să luăm, de pildă, rima: aceasta e într-adevăr repetiţie verbală, dar repetiţie care cuprinde diferenţa dintre două cuvinte, şi care o înscrie în sînul unei Idei poetice, într-un spaţiu determinat de ea însăşi. De aceea, rostul ei nu este să marcheze intervale egale, ci, mai curînd, aşa cum se vede într-o concepţie a rimei forte, să pună valorile de timbru în slujba ritmului tonic, să contribuie la independenţa ritmurilor tonice în raport cu ritmurile aritmetice. În ce priveşte repetiţia unui cuvînt, acelaşi, trebuie să o gîndim ca o "rimă generalizată"; şi nu rima, ca o repetiţie limitată. Există două procedee pentru această generalizare: fie că un cuvînt, luat în două sensuri, asigură o asemănare sau o identitate paradoxală între aceste două sensuri; fie că, luat într-un singur sens, el exercită asupra cuvintelor vecine o

forţă de atracţie, le comunică o surprinzătoare gravitaţie, pînă ce unul din cuvintele alăturate preia ştafeta şi devine la rîndul lui centru de repetiţie. Raymond Roussel şi Charles Péguy au fost marii repetitori ai literaturii; ei au ştiut să ridice puterea patologică a limbajului la un nivel artistic superior. Roussel porneşte de la cuvinte cu dublu sens sau de la omonime, şi acoperă întreaga distanţă dintre aceste sensuri cu o povestire şi cu obiecte la rîndul lor dedublate, prezentate de două ori; el învinge omonimia în propriul ei teren, înscriind un maximum de diferenţă în repetiţie ca şi în spaţiul deschis în sînul cuvîntului. Acest spaţiu e încă prezentat de Roussel ca fiind acela al măştilor şi al morţii, unde se elaborează concomitent o repetiţie ce înlănţuie şi o repetiţie ce eliberează — ce eliberează în primul rînd de cea care înlănţuie. Roussel creează un după-limbaj în care totul se repetă şi reîncepe, o dată ce totul a fost spus[11]. Cu totul alta este tehnica lui Péguy: el substituie repetiţia nu omonimiei, ci sinonimiei; ea priveşte, de data aceasta, ceea ce lingviştii numesc funcţia de contiguitate, şi nu pe cea de similaritate; ea formează un antelimbaj, un limbaj auroral în care se purcede cu diferenţe foarte mici pentru a se crea din aproape în aproape spaţiul interior al cuvintelor. De data aceasta, totul deschide calea către problema morţilor prematuri şi a îmbătrînirii, dar şi, tot în această problemă, către extraordinara şansă de a afirma o repetiţie salvatoare în pofida celei înrobitoare. Péguy şi Roussel, şi unul şi celălalt conduc limbajul la una din limitele acestuia (similaritatea sau selecţia la Roussel, "trăsătura distinctivă" între "*b*illard" (biliard) şi "*p*illard" (tîlhar); contiguitatea sau combinarea la Péguy, faimoasele *puncte de broderie*). Ambii substituie repetiţiei orizontale, cea a cuvintelor obişnuite pe care le repetăm, o repetiţie de puncte remarcabile, o repetiţie verticală prin care se urcă în interiorul cuvintelor. Repetiţiei prin carenţă, prin insuficienţă a conceptului nominal sau a reprezentării verbale, ei substituie o repetiţie pozitivă, prin prea plinul unei Idei lingvistice şi

stilistice. Oare în ce fel moartea inspiră limbajul, fiind totdeauna de faţă cînd se afirmă repetiţia?

Reproducerea Aceluiaşi nu e nicidecum un motor al gesturilor. Se ştie că pînă şi imitaţia cea mai simplă cuprinde diferenţa dintre exterior şi interior. Mai mult, imitaţia nu are decît un rol regulator secundar în montajul unui comportament, căci ea nu instaurează mişcări, ci doar permite corectarea celor în curs de desfăşurare. Învăţarea nu se realizează în raportul de la reprezentare la acţiune (ca reproducere a Aceluiaşi), ci în raportul de la semn la răspuns (ca întîlnire cu Celălalt). Semnul cuprinde eterogeneitatea în cel puţin trei feluri: mai întîi în obiectul care îl poartă sau îl emite, şi care prezintă neapărat o diferenţă de nivel, ca două ordine de mărime sau de realitate disparate între care străfulgeră semnul; pe de altă parte, în el însuşi, fiindcă semnul acoperă un alt "obiect" în limitele obiectului purtător, şi întruchipează o putere a naturii sau a spiritului (Idee); în fine, în răspunsul pe care îl solicită, mişcarea răspunsului nu "seamănă" cu aceea a semnului. Mişcarea înotătorului nu seamănă cu mişcarea valului; tocmai că, mişcările profesorului de înot reproduse de noi pe uscat nu înseamnă nimic în comparaţie cu mişcările valului pe care învăţăm să le parăm numai sesizîndu-le practic ca semne. De aceea e aşa de greu să spui cum învaţă cineva: există o familiaritate practică cu semnele, înnăscută sau dobîndită, care face din orice educaţie ceva drag, dar şi ucigător. Nu învăţăm nimic cu cel ce ne spune: fă ca mine. Singurii noştri învăţători sînt cei ce ne spun "faceţi împreună cu mine", şi care, în loc să ne propună gesturi de reprodus, au ştiut să emită semne de dezvoltat în eterogen. Cu alte cuvinte, nu există ideomotricitate, ci numai senzorimotricitate. Cînd corpul îşi uneşte unele puncte remarcabile cu acelea ale valului, el înnoadă principiul unei repetiţii care nu mai e a Aceluiaşi dar care-l cuprinde pe Celălalt, care cuprinde diferenţa, de la un val şi de la un gest la altul, şi care transportă această diferenţă în spaţiul repetitiv astfel constituit. A învăţa, înseamnă a constitui acest spaţiu al

întîlnirii cu semnele, în care punctele remarcabile se regăsesc unele în celelalte, şi în care repetiţia se formează deghizîndu-se în acelaşi timp. Şi totdeauna există imagini ale morţii în învăţare, la adăpostul eterogeneităţii pe care ea o dezvoltă, în limitele spaţiului pe care îl creează. Pierdut în depărtare, semnul e ucigător; dar şi cînd te loveşte în faţă. Edip primeşte semnul o dată de prea departe, o dată de prea aproape; şi între ele se ţese o groaznică repetiţie a crimei. Zarathustra îşi primeşte "semnul" cînd de prea aproape, cînd de prea departe, şi abia la urmă presimte distanţa cea bună, care va schimba ceea ce îl îmbolnăveşte în veşnica reîntoarcere într-o repetiţie eliberatoare, salvatoare. Semnele sînt adevăratele elemente ale teatrului. Ele sînt mărturia puterilor naturii şi ale spiritului care acţionează îndărătul cuvintelor, gesturilor, personajelor şi obiectelor reprezentate. Ele semnifică repetiţia ca mişcare reală, în opoziţie cu reprezentarea ca falsă mişcare a abstractului.

Sîntem îndrituiţi să vorbim de repetiţie, atunci cînd ne aflăm în faţa unor elemente identice avînd absolut acelaşi concept. Dar trebuie să distingem, de aceste elemente discrete, de aceste obiecte repetate, un subiect tainic ce se repetă prin ele, veritabil subiect al repetiţiei. Trebuie să gîndim repetiţia pronominal, să găsim Sinele (*"le Soi"*) repetiţiei, singularitatea în ceea ce se repetă. Căci nu există repetiţie fără un repetitor, nimic repetat fără inimă repetitoare. De altminteri, mai degrabă decît repetatul şi repetitorul, obiectul şi subiectul, noi trebuie să distingem două forme de repetiţie. Oricum, repetiţia e diferenţa fără concept. Dar într-un caz, diferenţa e pusă doar ca exterioară conceptului, ca diferenţă între obiecte reprezentate sub acelaşi concept, căzînd în indiferenţa spaţiului şi a timpului. În celălalt caz, diferenţa e înlăuntrul Ideii; ea se desfăşoară ca pură mişcare creatoare a unui spaţiu şi a unui timp dinamic ce corespund Ideii. Prima repetiţie e repetiţie a Aceluiaşi, care se explică prin identitatea conceptului sau a reprezentării; a doua e cea care cuprinde diferenţa, şi se cu-

prinde pe ea însăşi în alteritatea Ideii, în eterogenitatea unei "aprezentări". Una e negativă, prin carenţa conceptului, cealaltă e afirmativă, prin preaplinul Ideii. Una e ipotetică, cealaltă categorică. Una e statică, cealaltă dinamică. Una e repetiţie în efect, cealaltă în cauză. Una e în extensie, cealaltă e intensivă. Una e obişnuită, cealaltă e remarcabilă şi singulară. Una e orizontală, cealaltă verticală. Una este desfăşurată, explicată; cealaltă e înfăşurată, şi trebuie interpretată. Una e revolutivă, cealaltă evolutivă. Una e repetiţie de egalitate, de comensurabilitate, de simetrie; cealaltă e întemeiată pe inegal, incomensurabil sau disimetric. Una e materială, cealaltă spirituală, chiar în natură şi în pămînt. Una e neînsufleţită, cealaltă e taina morţilor şi a vieţilor noastre, a încătuşărilor şi a descătuşărilor noastre, a demonicului şi a divinului. Una e o repetiţie "goală", cealaltă o repetiţie îmbrăcată, care se formează ea însăşi îmbrăcîndu-se, mascîndu-se, deghizîndu-se. Una e repetiţie de exactitate, cealaltă are drept criteriu autenticitatea.

Cele două repetiţii nu sînt independente. Una e subiectul singular, inima şi interioritatea celeilalte, profunzimea ei. Cealaltă e doar învelişul exterior, efectul abstract. Repetiţia de disimetrie se ascunde în ansamblurile sau efectele simetrice; o repetiţie de puncte remarcabile îndărătul celei de puncte ordinare; şi pretutindeni Celălalt în repetarea Aceluiaşi. Aceasta e repetiţia tainică, cea mai adîncă: numai ea dă raţiunea celeilalte, raţiunea blocajului conceptelor. Şi în acest domeniu, ca şi în Sartor Resartus, tocmai masca, deghizarea, travestirea se întîmplă să fie adevărul nudului. Inevitabil, de vreme ce repetiţia nu e ascunsă de altceva, ci se formează deghizîndu-se, nu preexistă propriilor deghizări, şi, formîndu-se, constituie repetiţia goală în care se înfăşoară. Consecinţele sînt importante. Cînd sîntem în prezenţa unei repetiţii ce înaintează mascată, ori comportă deplasări, precipitări, încetiniri, variante, diferenţe capabile, la limită, să ne ducă foarte departe de punctul de plecare, aici înclinăm să vedem o stare mixtă, în care repetiţia nu e pură, ci numai aproximativă: însuşi cuvîntul repetiţie

ni se pare atunci întrebuinţat simbolic, prin metaforă sau prin analogie. E adevărat că noi am definit repetiţia în mod strict, ca diferenţă fără concept. Dar am greşi reducînd-o la o diferenţă ce recade în exterioritate, sub forma Aceluiaşi în concept, fără să vedem că ea poate fi interioară Ideii, şi deţine în ea însăşi toate resursele semnului, simbolului şi alterităţii care depăşesc conceptul ca atare. Exemplele invocate anterior priveau cele mai diverse cazuri, concepte nominale, ale naturii sau ale libertăţii; şi ni s-ar putea reproşa că a, amestecat tot felul de repetiţii, fizice şi psihice; şi chiar în domeniul psihic, repetiţii goale de tipul stereotipiei şi repetiţii latente şi simbolice. Procedînd astfel voiam să arătăm în orice structură repetitivă coexistenţa acestor instanţe, şi în ce fel repetarea manifestă a unor elemente identice trimitea neapărat la un subiect latent ce se repeta el însuşi în aceste elemente, formînd o "altă" repetiţie în sînul primei. Despre repetiţia ceastălaltă vom spune aşadar că nu e deloc aproximativă sau metaforică. Ea este, dimpotrivă, spiritul oricărei repetiţii. Ea este chiar litera oricărei repetiţii, în starea de filigran sau de cifru constituent. Tocmai ea constituie esenţa diferenţei fără concept, a diferenţei nemijlocite, în care constă orice repetiţie. Ea este sensul prim, literal şi spiritual, al repetiţiei. Din cealaltă rezultă sensul material, secretat ca o cochilie.

Începusem prin a distinge generalitatea de repetiţie. Apoi am distins două forme de repetiţie. Cele două distincţii se leagă; prima nu-şi dezvoltă consecinţele decît în cea de-a doua. Căci dacă ne mulţumim să luăm repetiţia într-un mod abstract, golind-o de interioritate, nu mai putem înţelege de ce şi cum poate fi un concept în mod firesc blocat, lăsînd să apară o repetiţie care nu se confundă cu generalitatea. Şi invers, cînd descoperim interiorul literal al repetiţiei, avem posibilitatea să înţelegem nu numai repetiţia de exterioritate ca acoperire, dar să şi recuperăm ordinul generalităţii (şi să operăm, după dorinţa lui Kierkegaard, reconcilierea singularului cu generalul). Căci, în măsura în care repetiţia internă se proiectează printr-o

repetiţie goală care o acoperă, diferenţele pe care le cuprinde apar ca tot atîţia factori ce se opun repetiţiei, o atenuează şi o fac să varieze după legi "generale". Însă dedesubtul lucrării generale a legilor subzistă tot timpul jocul singularităţilor. Generalităţile de cicluri în natură sînt masca unei singularităţi ivindu-se printre interferenţele lor; iar dedesubtul generalităţilor de obişnuinţă în viaţa morală, aflăm învăţături singulare. Domeniul legilor trebuie înţeles, dar pornind tot timpul de la o Natură şi de la un Spirit superioare propriilor legi, şi care îşi ţes mai întîi repetiţiile în străfundurile pămîntului şi ale inimii, acolo unde legile nu există încă. Interiorul repetiţiei este întotdeauna înzestrat cu o ordine diferenţială; or, în măsura în care ceva este raportat la o repetiţie de un alt ordin decît al său, repetiţia, în ce o priveşte, apare exterioară şi goală, şi lucrul însuşi, supus categoriilor generalităţii. Tocmai inadecvarea dintre diferenţă şi repetiţie instaurează ordinul generalului. Gabriel Tarde sugera în acest sens că asemănarea însăşi nu e decît o repetiţie decalată: adevărata repetiţie este aceea care corespunde direct unei diferenţe de acelaşi grad ca a. Şi nimeni n-a ştiut, mai bine decît Tarde, să elaboreze o nouă dialectică descoperind în natură şi în spirit efortul tainic de instaurare a unei adecvări din ce în ce mai bune între diferenţă şi repetiţie[12].

*
* *

Atîta vreme cît luăm diferenţa ca diferenţă conceptuală, intrinsec conceptuală, şi repetiţia ca o diferenţă extrinsecă, între obiecte reprezentate sub un acelaşi concept, problema raporturilor dintre ele pare să poată fi rezolvată de fapte. Există, da sau nu, repetiţii? sau orice diferenţă este în ultimă instanţă intrinsecă şi conceptuală? Hegel îl ironiza pe Leibniz că a invitat doamnele de la curte să facă filozofie experimentală plimbîndu-se prin parcuri, spre a verifica faptul că două frunze nu au acelaşi concept. Să înlocuim doamnele de la curte prin poliţişti ştiinţifici: nu există două fire de praf absolut identice,

două mîini cu aceleaşi puncte remarcabile, două maşini de scris cu aceeaşi bătaie, două revolvere care să strieze gloanţele în acelaşi fel... Dar de ce presimţim oare că problema nu e bine pusă, atîta vreme cît căutăm în fapte criteriul unui *principium individuationis*? Asta fiindcă o diferenţă poate fi internă şi cu toate acestea nonconceptuală (acesta e şi sensul paradoxului obiectelor simetrice). Un spaţiu dinamic trebuie definit din perspectiva unui observator legat de acest spaţiu, şi nu de pe o poziţie exterioară. Există diferenţe interne care dramatizează o Idee, înainte de a reprezenta un obiect. În acest caz, diferenţa este înlăuntrul unei Idei, deşi este exterioară conceptului ca reprezentare a unui obiect. De aceea opoziţia dintre Kant şi Leibniz pare să se atenueze simţitor pe măsură ce se ţine seama de factorii dinamici prezenţi în cele două doctrine. Dacă, bunăoară, Kant recunoaşte în formele intuiţiei diferenţe extrinseci ireductibile la ordinul conceptelor, aceste diferenţe nu sînt mai puţin "interne", deşi nu pot fi determinate printr-o judecată ca "intrinseci" şi nu sînt reprezentabile decît în raportul lor exterior cu întregul spaţiu[13]. Asta înseamnă, conform anumitor interpretări neokantiene, că există din aproape în aproape o construcţie dinamică internă a spaţiului ce trebuie să preceadă "reprezentarea" totului ca formă de exterioritate. Elementul acestei geneze interne ni se pare a consta mai degrabă în cantitatea intensivă decît în schemă, şi a se raporta mai degrabă la Ideile decît la conceptele intelectului. Dacă ordinea spaţială a diferenţelor extrinseci şi ordinea conceptuală a diferenţelor intrinseci au în cele din urmă o armonie, cum o dovedeşte schema, aceasta se datorează într-o mai adîncă măsură acelui element diferenţial intensiv, sinteză a continuului în clipă, care, sub forma unei *continua repetitio*, creează mai întîi interior spaţiul conform Ideilor. Or, la Leibniz, afinitatea diferenţelor extrinseci cu diferenţele conceptuale recurgea deja la procesul intern al unei *continua repetitio*, întemeiat pe un element diferenţial intensiv operînd sinteza continuului în punct pentru a crea spaţiul din interior.

Există repetiţii care nu sînt numai diferenţe extrinseci; există diferenţe interne, care nu sînt intrinseci sau conceptuale. Atunci sîntem în măsură să situăm mai bine originea ambiguităţilor precedente. Cînd determinăm repetiţia ca diferenţă fără concept, credem că putem conchide asupra caracterului doar extrinsec al diferenţei în repetiţie; atunci considerăm că orice "noutate" internă e suficientă ca să ne îndepărteze de litera ei, şi nu e compatibilă decît cu o repetiţie aproximativă, zisă prin analogie. Nu e deloc aşa. Căci încă nu ştim care e esenţa repetiţiei, ce desemnează în mod precis expresia "diferenţă fără concept", natura interiorităţii pe care o poate implica. Şi invers, cînd determinăm diferenţa conceptuală, credem că am făcut destul pentru determinarea conceptului de diferenţă ca atare. Totuşi, nici acum nu avem vreo idee de diferenţă, vreun concept al diferenţei proprii. Greşeala filozofiei diferenţei, de la Aristotel la Hegel trecînd prin Leibniz, a fost poate aceea că a confundat conceptul diferenţei cu o diferenţă pur şi simplu conceptuală, mulţumindu-se să înscrie diferenţa în cadrul conceptului în general. În realitate, atîta vreme cît diferenţa e înscrisă în cadrul conceptului în general, nu facem decît să rămînem în elementul unei diferenţe deja mijlocită de reprezentare. Ne aflăm aşadar în faţa a două întrebări: care e conceptul diferenţei — care nu se reduce însă la simpla diferenţă conceptuală, ci pretinde o Idee proprie, ca o singularitate în Idee? Pe de altă parte, care este esenţa repetiţiei — care nu se reduce la o diferenţă fără concept, care nu se confundă cu caracterul aparent al obiectelor reprezentate sub un acelaşi concept, dar care la rîndul ei mărturiseşte singularitatea ca putere a Ideii? Întîlnirea dintre cele două noţiuni, diferenţă şi repetiţie, nu mai poate fi hotărîtă chiar de la plecare, ci trebuie să apară la adăpostul unor interferenţe şi întretăieri ale celor două linii, una privind esenţa repetiţiei, cealaltă, ideea diferenţei.

Note

1 Cf. Charles PÉGUY, *Clio*, 1917 (N.R.F., 33[e] éd.), p. 45, p. 114.

2 Pius SERVIEN, *Principes d'esthétique* (Boivin, 1935), pp. 3-5; *Science et poésie* (Flammarion, 1947), pp. 44-47.

3 În comparaţia de adineauri, textele lui Nietzsche şi cele ale lui Kierkegaard la care ne referim sînt dintre cele mai cunoscute. În cazul lui KIERKEGAARD, e vorba de: *La répétition* (trad. şi éd. TISSEAU); pasaje din *Journal* (IV, B 117, publicate în apendicele traducerii lui TISSEAU); *Crainte et tremblement*; nota foarte importantă din *Le concept d'angoisse* (trad. FERLOV şi GATEAU, N.R.F., p. 26-28). Iar în ce priveşte critica memoriei, cf. *Miettes philosophiques* şi *Étapes sur le chemin de la vie*. — În privinţa lui NIETZSCHE, *Zarathustra* (mai cu seamă cartea II, „Despre izbăvire"; şi cele două pasaje din cartea III, „Despre viziune şi enigmă" şi „Convalescentul", unul referitor la Zarathustra bolnav şi discutînd cu demonul lui, celălalt referitor la Zarathustra convalescent discutînd cu animalele lui); dar şi *Les notes de 1881-1882* (în care Nietzsche opune explicit ipoteza „sa" ipotezei ciclice, şi critică toate noţunile de asemănare, egalitate, echilibru şi identitate. Cf. *Volonté de puissance*, trad. BIANQUIS, N.R.F., t. I, p. 295-301). — În sfîrşit, pentru PÉGUY, ne vom referi în principal la *Jeanne d'Arc* şi la *Clio*.

4 Cf. KIERKEGAARD, *Crainte et tremblement* (trad. TISSEAU, Aubier, p. 52-67) asupra naturii mişcării reale, care este „repetiţie" şi nu mediere, şi care se opune falsei mişcări logice, abstracte a lui Hegel, cf. observaţiile din *Journal*, în apendice la *La répétition*, trad. şi ed. TISSEAU. — Găsim şi la PÉGUY o critică profundă a „mişcării logice". Péguy o denunţă ca pe o pseudomişcare, ce conservă, acumulează, capitalizează: cf. *Clio*, N.R.F., p. 45 sq. E aproape de critica kierkegaardiană.

5 Cf. NIETZSCHE, *Zarathustra*, cartea III, „Despre vechile şi noile table", par. 4: „Dar numai bufonul gîndeşte: se poate sări şi pe deasupra omului".

6 La Kant există într-adevăr o specificaţie infinită a conceptului; dar acest infinit nu e decît virtual (indefinit), nu se poate extrage de-aici nici un argument favorabil poziţiei unui principiu al indiscernabilelor. — Dimpotrivă, după LEIBNIZ, contează mult ca această comprehensiune a conceptului unui existent (posibil sau real) să fie *actual* infinită: Leibniz afirmă clar acest lucru în *De la liberté* („Numai Dumnezeu vede, dar nu, desigur, sfîrşitul rezolvării, sfîrşit care nu are loc..."). Cînd Leibniz

folosește cuvîntul „virtual" pentru a caracteriza inerența predicatului în cazul adevărurilor de fapt (de pildă, *Discours de métaphysique*, § 8), *virtual* trebuie atunci înțeles, nu drept opusul lui actual, ci ca însemnînd „înfășurat", „implicat", „impres", ceea ce nu exclude nicidecum actualul. În sens strict, noțiunea de virtual este bine invocată de Leibniz, dar numai referitor la o specie de adevăruri necesare (propoziții nonreciproce): cf. *De la liberté*.

7 FREUD, *Remémoration, répétition et élaboration*, 1914 (trad. BERMAN, *De la technique psychanalytique*, Presses Universitaires de France). — Pe calea aceasta a unei interpretări negative a repetiției psihice (repetăm fiindcă ne înșelăm, fiindcă nu elaborăm amintirea, fiindcă nu avem conștiința faptului, fiindcă nu avem instincte), nimeni n-a mers mai departe și cu mai multă rigoare ca Ferdinand ALQUIÉ, *Le désir d'éternité* (1943, Presses Universitaires de France), cap. II-IV.

8 FREUD invocă tocmai transferul pentru a-i pune în discuție legea globală a raportului invers. Cf. *Au-delà du principe de plaisir* (trad. S. JANKÉLÉVITCH, Payot, p. 24-25): amintire și reproducere, rememorare și repetiție se opun în principiu, dar practic trebuie să acceptăm că bolnavul retrăiește în timpul curei anumite elemente refulate; „raportul care se stabilește astfel între reproducere și amintire variază de la un caz la altul". — Cei care au insistat cu cea mai mare profunzime asupra aspectului terapeutic și eliberator al repetiției așa cum apare ea în transfer, au fost FERENCZI și RANK în *Entwicklungziele der Psychoanalyse* (Neue Arbeiten zur ärtzlichen Psychoanalyse, Viena, 1924).

9 Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes tropiques* (Plon, 1955), p. 197-199; în romînește de Eugen SCHILERU, Irina PÎSLARU-LUKACSIK: Claude LÉVI-STRAUSS, *Tropice triste*, Editura științifică, București, 1968, p. 199.

10 Matila GHYKA, *Le nombre d'or* (N.R.F., 1931), t. I, p. 65.

11 În ce privește raportul repetiției cu limbajul, dar și cu măștile și moartea, în opera lui *Raymond Roussel*, cf. frumoasa carte a lui Michel FOUCAULT (N.R.F., 1963): „Repetiția și diferența sînt în așa măsură întrepătrunse și se îmbucă cu atîta precizie încît nu e cu putință să spui ce este mai întîi..." (p. 35-37). „Departe de a fi un limbaj ce caută să înceapă, el este figura secundă a cuvintelor deja vorbite. E limbajul de totdeauna măcinat de distrugere și moarte... Repetitiv prin natura lui... (nu mai e vorba de repetiția) laterală a lucrurilor spuse din nou, ci de aceea, radicală, care a trecut pe deasupra nonlimbajului și care, tocmai datoare acestui vid străbătut, e poezie..." (p. 61-63). — A se consulta,

de asemenea, articolul lui Michel BUTOR despre Roussel (*Répertoire*, I, Éditions de Minuit), analizînd dublul aspect al repetiţiei: cel înrobitor şi cel salvator.

12 În *Les lois de l'imitation* (Alcan, 1890) Gabriel TARDE arată cum asemănarea, de pildă între specii de tip diferit, trimite la identitatea mediului fizic, adică la un proces repetitiv afectînd elemente inferioare formelor considerate. — Întreaga filozofie a lui Tarde, cum o să vedem mai desluşit, e întemeiată pe cele două categorii de diferenţă şi repetiţie: diferenţa este totodată originea şi destinaţia repetiţiei, într-o mişcare din ce în ce mai „puternică şi ingenioasă", care ţine „din ce în ce mai mult seamă de gradele de libertate". Această repetiţie diferenţială şi care diferenţiază, Tarde pretinde să o substituie în orice domeniu opoziţiei. Roussel sau Péguy ar putea revendica formula lui: „Repetiţia e un procedeu stilistic cu mult mai energic şi mai puţin obositor decît antiteza şi, de asemenea, mult mai potrivit să reînnoiască un subiect" (*L'opposition universelle*, Alcan, 1897, p. 119). În repetiţie, Tarde vedea o idee strict franceză; e adevărat că Kierkgaard vedea în ea un concept strict danez. Ei vor să spună că ea întemeiază o cu totul altă dialectică decît cea a lui Hegel.

13 În legătură cu diferenţa internă, care nu e totuşi intrinsecă sau conceptuală, cf. KANT, *Prolegomene*, § 13 (cf. opoziţia dintre *innere Verschiedenheit* şi *innerlich V.*,

Capitolul I

DIFERENŢA ÎN EA ÎNSĂŞI

Indiferenţa are două aspecte: abisul mediferenţiat, neantul întunecat, animalul indeterminat în care totul e dizolvat — dar şi neantul alb, suprafaţa redevenită calmă pe care plutesc determinări nelegate, ca nişte membre risipite: cap fără gît, braţ fără umăr, ochi fără frunte. Indeterminatul este cu totul indiferent, dar nişte determinări nestatornice nu sînt nici ele mai puţin indiferente unele în raport cu altele. Oare diferenţa e intermediară între aceste două extreme? Sau nu cumva e singura extremă, singurul moment al prezenţei şi al preciziei? Diferenţa e acea stare în care se poate vorbi de ceea ce numim determinarea. Diferenţa "între" două lucruri e doar empirică, iar determinări*le* corespunzătoare sînt extrinsece. Dar în loc de un lucru care se distinge de alt lucru, să ne imaginăm ceva care se distinge — şi totuşi *lucrul de care* se distinge nu se distinge de acel ceva. Fulgerul, de pildă, se distinge de cerul întunecat, dar trebuie să-l tîrască după el, ca şi cum s-ar distinge de ceea ce nu se distinge. S-ar spune că fondul urcă la suprafaţă, dar continuînd să rămînă fond. Există ceva crud, şi chiar monstruos, de o parte şi de alta, în lupta aceasta cu un adversar insesizabil, unde ceea ce se distinge este opus faţă de ceea ce nu se poate distinge de el şi continuă să fie legat de ceea ce se desprinde de el. Diferenţa e această stare a determinării ca distingere unilaterală. Despre diferenţă, trebuie spus aşadar că o facem, sau că

se face, ca în expresia "a face diferenţa". Această diferenţă, sau determinarea, e totuna cu cruzimea. Platonicienii spuneau că non-Unul se distinge de Unul, dar nu şi invers, de vreme ce Unul nu se sustrage acelui ceva ce i se sustrage: şi la celălalt pol, forma se distinge de materie sau de fond, dar nu şi invers, de vreme ce distincţia însăşi este o formă. La drept vorbind, toate formele se împrăştie, atunci cînd se răsfrîng în fondul ce urcă la suprafaţă. A încetat el însuşi să mai fie purul indeterminat ce rămîne la fund, dar şi formele încetează să mai fie determinări coexistente sau complementare. Fondul care iese la suprafaţă nu mai e la fund, dar el dobîndeşte o existenţă autonomă; forma ce se reflectă în acest fond nu mai e o formă, ci o linie abstractă acţionînd direct asupra inimii. Cînd fondul urcă la suprafaţă, chipul uman se descompune în acea oglindă în care indeterminatul şi determinările se confundă într-o singură determinare ce "face" diferenţa. Ca să creezi un monstru, e sărăcăcioasă reţeta cu îngrămădirea unor determinări heteroclite sau cu supradeterminarea animalului. E mai bine să scoţi fondul la suprafaţă, şi să dizolvi forma. Goya lucra cu acvatintă şi acvaforte, cu grisaiul uneia şi rigoarea celeilalte. Iar Odilon Redon, cu clarobscurul şi linia abstractă. Renunţînd la modele, adică la simbolul plastic al formei, linia abstractă îşi capătă întreaga ei forţă, şi participă la fond cu atît mai vîrtos cu cît se distinge de el fără ca el să se distingă de ea[1]. Şi ce deformate sînt chipurile într-o astfel de oglindă. Şi nu e sigur că numai somnul Raţiunii naşte monştri. O face şi veghea, insomnia gîndirii, căci gîndirea este acel moment în care determinarea ajunge să fie una, după atîta susţinere a unui raport unilateral şi precis cu indeterminatul. Gîndirea "face" diferenţa, dar diferenţa e chiar monstrul. Nu trebuie să ne mirăm că diferenţa pare blestemată, că ea e greşeala sau păcatul, chipul Răului menit ispăşirii. Nu există alt păcat în afară de acela de a urca fondul şi a dizolva forma. Să ne amintim ideea lui Artaud: cruzimea e doar determinarea, acel punct precis în care deter-

minatul întreţine raportul său esenţial cu indeterminatul, acea linie riguros abstractă alimentată la clarobscur.

A sustrage diferenţa stării ei de maledicţie pare a fi atunci obiectivul filozofiei diferenţei. Oare diferenţa nu poate deveni un organism armonios, raportînd determinarea la alte determinări într-o formă, adică în elementul coerent al unei reprezentări organice? Elementul reprezentării ca "raţiune" are patru aspecte principale: identitatea în forma conceptului *indeterminat*, analogia în raportul dintre conceptele *determinabile* ultime, opoziţia în raportul *determinărilor* în interiorul conceptului, asemănarea în obiectul *determinat* al conceptului însuşi. Aceste forme sînt ca cele patru capete, sau cele patru legături ale medierii. Vom spune că diferenţa e "mijlocită" în măsura în care reuşim să o supunem cvadruplei rădăcini a identităţii şia opoziţiei, a analogiei şi a asemănării. Pornind de la o primă impresie (diferenţa e răul), ne propunem să "salvăm" diferenţa reprezentînd-o, şi să o reprezentăm raportînd-o la exigenţele conceptului în general. E vorba să determinăm atunci un moment fericit — fericitul moment grec — în care diferenţa e ca şi împăcată cu conceptul. Diferenţa trebuie să părăsească caverna, să nu mai fie un monstru; sau, cel puţin, nu trebuie să subziste ca monstru decît ceea ce se sustrage momentului fericit, ceea ce constituie doar o întîlnire neprielnică, o ocazie nefavorabilă. Aici, expresia "a face diferenţa" îşi schimbă deci sensul. Ea denumeşte acum o încercare de selecţie ce trebuie să determine ce diferenţe pot fi şi cum pot fi înscrise în general în concept. O atare încercare, o atare selecţie pare efectiv realizată de Mare şi Mic. Căci Marele şi Micul nu se referă în mod natural la Unul, ci mai întîi la diferenţă. Întrebăm aşadar pînă unde poate să meargă diferenţa — cît de mare?, cît de mică? — pentru a intra în limitele conceptului fără să ne pierdem dincoace şi fără să trecem dincolo de el. Fireşte, e greu de ştiut dacă problema e bine pusă astfel: diferenţa era într-adevăr un rău în sine?; întrebarea trebuia oare pusă în aceşti termeni morali?; oare trebuie să "mijlocim"

diferenţa pentru a putea fi totodată trăită şi gîndită?; selecţia trebuie oare să conste în această încercare? Încercarea trebuie oare concepută în acest mod şi în acest scop? Dar nu vom putea răspunde la aceste întrebări decît dacă vom determina mai precis presupusa natură a momentului fericit.

*

* *

Aristotel spunea: există o diferenţă în acelaşi timp cea mare şi cea mai desăvîrşită, *μεγιστη* şi *τελειος*. Diferenţa în general se distinge de diversitate sau de alteritate; căci doi termeni diferă cînd nu sînt aceiaşi, nu prin ei înşişi, ci prin ceva, deci cînd convin de asemenea în altceva, în gen pentru diferenţe de specie, sau chiar în specie pentru diferenţele de număr, ba chiar şi "în fiinţă conform analogiei" pentru diferenţe de gen. — Care e, în aceste condiţii, diferenţa cea mai mare? Diferenţa cea mai mare e, întotdeauna, opoziţia. Dar dintre toate formele de opoziţie, care e cea mai desăvîrşită, cea mai întregită, cea care "convine" cel mai mult? Relativele se enunţă unul despre celălalt; contradicţia se enunţă deja despre un subiect, însă pentru a-i zădărnici subzistenţa, şi califică doar schimbarea prin care el începe ori încetează să fie; privaţiunea exprimă, încă, o neputinţă determinată a subiectului existent. Numai contrarietatea reprezintă puterea unui subiect de a primi opuse rămînînd substanţial acelaşi (prin materie sau gen). Totuşi, în ce condiţii contrarietatea comunică perfecţiunea ei diferenţei? Atîta vreme cît considerăm fiinţa concretă prinsă în materia ei, contrarietăţile ce o afectează sînt modificări corporale, ce ne dau doar conceptul empiric accidental al unei diferenţe încă extrinseci (*extra quidditatem*). Accidentul poate fi separabil de subiect precum "alb" şi "negru" de "om", sau inseparabil precum "mascul" şi "femelă" de "animal": diferenţa va fi numită, după caz, *communis* sau *propria*, dar ea va fi mereu accidentală, întrucît vine de la materie. Aşadar, numai o contrarietate în esenţă sau în formă ne dă conceptul

unei diferenţe ea însăşi esenţială (*differentia essentialis aut propriissima*). Contrarele sînt atunci modificări ce afectează un subiect considerat în genul său. Intr-adevăr, în esenţă propriu genului e tocmai faptul de a fi divizat de diferenţe, ca "pedestru" şi "cu aripi", ce se coordonează în chip de contrare. Pe scurt, diferenţa perfectă şi maximă, este contrarietatea în gen, iar contrarietatea în gen este diferenţa specifică. Dincolo şi dincoace, diferenţa tinde să se apropie de simpla alteritate şi mai-mai se sustrage identităţii conceptului: diferenţa generică e prea mare şi ea se instalează între incombinabile ce nu intră în raporturi de contrarietate; diferenţa individuală este prea mică, între indivizibile care nu comportă nici ele contrarietate[2].

În schimb, diferenţa specifică pare să răspundă tuturor exigenţelor unui concept armonios sau unei reprezentări organice. Ea este pură fiindcă e formală; este intrinsecă, de vreme ce operează în esenţă. E calitativă; şi în măsura în care genul desemnează esenţa, diferenţa e chiar o calitate cu totul specială, "conform esenţei", calitate a esenţei însăşi. E sintetică, fiindcă specificaţia este o compunere, iar diferenţa se adaugă acum genului care nu o conţine decît virtual. E mediată, ea însăşi e mediere,, termen mediu în persoană. E productivă, căci genul nu se divide în diferenţe, ci este divizat de diferenţe ce produc în el speciile corespunzătoare. De aceea ea este întotdeauna cauză, cauză formală: cel mai scurt este diferenţa specifică a liniei drepte, comprimantul e diferenţa specifică a culorii negre, disociantul, aceea a culorii albe. De aceea ea este, de asemenea, un predicat de un tip atît de particular, de vreme ce ea se atribuie speciei, dar în acelaşi timp îi atribuie genul, şi constituie specia căreia ea i se atribuie. Un atare predicat, sintetic şi constituent, mai degrabă atribuitor decît atribuit, adevărată regulă de producere, are în sfîrşit o ultimă proprietate: aceea de a lua cu sine ceea ce atribuie. Într-adevăr, calitatea esenţei este destul de specială pentru a face din gen altceva, şi nu pur şi simplu ceva de o altă calitate[3]. Aşadar e dreptul genului să rămînă acelaşi devenind însă altul în diferen-

ţele care-l divid. Diferenţa duce cu sine genul şi toate diferenţele intermediare. Transport al diferenţei, diaforă a diaforei, specificaţia leagă diferenţa de diferenţă la nivelurile succesive ale diviziunii, pînă ce o ultimă diferenţă, cea care ajunge la *species infima*, condensează în direcţia aleasă ansamblul esenţei şi al calităţii ei continuate, reuneşte acest ansamblu într-un concept intuitiv şi îl contopeşte cu termenul de definit, devenind ea însăşi lucru unic indivizibil (*ατομον, αδιαφορον ξιδος*). Specificaţia garantează astfel coerenţa şi continuitatea în înţelegerea conceptului.

Dar să ne întoarcem la expresia "cea mai mare diferenţă". A devenit limpede că diferenţa specifică nu e cea mai mare decît cu totul relativ. Absolut vorbind, contradicţia este mai mare decît contrarietatea — şi îndeosebi diferenţa generică este mai mare decît cea specifică. Felul în care Aristotel distinge diferenţa de diversitate sau de alteritate ne arată deja drumul: doar în raport cu identitatea presupusă a unui concept diferenţa specifică e numită cea mai mare. Mai mult, tocmai în raport cu forma de identitate în conceptul generic diferenţa merge pînă la opoziţie, e împinsă pînă la contrarietate. Aşadar diferenţa specifică nu reprezintă nicidecum un concept universal pentru toate singularităţile şi înconjururile diferenţei (adică o Idee), ci desemnează doar un moment particular în care diferenţa se împacă cu conceptul în general. De aceea, la Aristotel, diafora diaforei nu e decît un fals transport: niciodată nu se vede că diferenţa şi-ar schimba natura, niciodată nu descoperi un *diferenţiant al diferenţei* care ar pune în raport, în respectiva lor imediateţe, cel mai universal cu cel mai singular. Diferenţa specifică nu desemnează decît un maximum cu totul relativ, un punct de acomodare pentru ochiul grec, şi încă pentru ochiul grec al căii de mijloc care a pierdut noţiunea elanurilor dionisiace şi a metamorfozelor. Acesta e deci principiul unei confuzii ruinătoare pentru întreaga filozofie a diferenţei: se confundă atribuirea unui concept propriu al diferenţei cu înscrierea diferenţei în cadrul conceptului în

general — se confundă determinarea conceptului de diferenţă cu înscrierea diferenţei în identitatea unui concept nedeterminat. E jongleria implicată în fericitul moment (şi poate tot restul decurge de aici: subordonarea diferenţei opoziţiei, analogiei, asemănării, toate aspectele medierii). Atunci diferenţa nu mai poate fi decît un predicat în comprehensiunea conceptului. Această natură predicativă a diferenţei specifice este în mod constant amintită de Aristotel; însă el este silit să-i împrumute puteri stranii, precum aceea de a atribui ca şi de a fi atribuit, sau aceea de a altera genul ca şi de a-i modifica acestuia calitatea. Toate manierele în care diferenţa specifică pare să satisfacă exigenţele unui concept propriu (puritate, interioritate, productivitate, transport...) se arată astfel iluzorii, şi chiar contradictorii, pornind de la confuzia fundamentală.

Diferenţa specifică este aşadar mică în raport cu o diferenţă mai mare ce priveşte înseşi genurile. Chiar în clasificarea biologică ea devine neînsemnată în raport cu marile genuri: fără îndoială nu diferenţă materială, ci totuşi simplă diferenţă "în" materie, operînd cu cel mai mult şi cel mai puţin. Aceasta fiindcă diferenţa specifică este maximumul şi perfecţiunea, dar numai cu condiţia identităţii unui concept nedeterminat (gen). E puţin lucru, dimpotrivă, dacă o comparăm cu diferenţa dintre genuri ca ultime concepte determinabile (categorii). Căci acestea nu mai sînt supuse condiţiei de a avea la rîndul lor un concept identic sau gen comun. Să reţinem motivul pentru care Fiinţa însăşi nu este un gen: şi asta fiindcă, spune Aristotel, diferenţele *sînt* (ar trebui deci ca genul să se poată atribui diferenţelor sale în sine: ca şi cum animal s-ar enunţa o dată despre specia umană, iar altă dată despre diferenţa raţional, constituind o altă specie...)[4]. Aşadar un argument preluat naturii diferenţei specifice îngăduie să se conchidă despre o *altă* natură a diferenţelor generice. Totul se petrece ca şi cum ar exista două "Logosuri", diferind ca natură, dar, întreţesute: există logosul Speciilor, logosul a ceea ce gîndim şi a ceea ce spunem, care se sprijină pe condiţia de identitate sau de uni-

vocitate a unui concept în general luat ca gen; şi logosul Genurilor, logosul a ceea ce se gîndeşte şi a ceea ce se spune prin noi, care, nesupus condiţiei, se mişcă în echivocitatea Fiinţei ca şi în diversitatea conceptelor celor mai generale. Cînd spunem univocul, în noi nu se spune oare încă echivoc? Şi oare nu trebuie să recunoaştem aici un fel de fisură introdusă în gîndire, ce va continua să se adîncească într-o altă atmosferă (nearistotelică)? Dar, mai ales, nu e cumva aici o nouă şansă pentru filozofia diferenţei? nu se va apropia ea de un concept absolut, odată eliberată de condiţia ce o menţinea într-un maximum cu totul relativ?

Totuşi, lucrurile nu stau deloc aşa la Aristotel. Fapt este că diferenţa generică sau categorică rămîne o diferenţă, în sens aristotelician, şi nu cade în simpla diversitate sau alteritate. Fiindcă subzistă încă un concept identic sau comun, deşi într-un fel cu totul special. Acest concept de Fiinţă nu este colectiv, aidoma unui gen în raport cu speciile sale, ci numai distributiv şi ierarhic: nu are un conţinut în sine, ci numai unul proporţionat cu termenii formal diferiţi al căror predicat este. Aceşti termeni (categorii) nu trebuie să aibă un raport egal cu fiinţa; e suficient ca raportul fiecăruia cu fiinţa să fie *lăuntric* fiecăruia. Cele două caractere ale conceptului de fiinţă — a nu avea un simţ comun decît distributiv, a avea un simţ prim ierarhic — arată limpede că el nu are, în raport cu categoriile, rolul unui gen în raport cu specii univoce. Dar ele arată şi că echivocitatea fiinţei e cu totul particulară: e vorba de o analogie[5]. Or, dacă ne întrebăm care e acea instanţă capabilă să proporţioneze conceptul la termenii sau la subiectele cu care este afirmat, fireşte că aceasta e judecata. Căci judecata are tocmai două funcţii esenţiale, şi numai două: distribuţia, pe care o asigură cu *împărţirea* conceptului, şi ierarhizarea, pe care o asigură prin *măsura* subiectelor. Uneia îi corespunde facultatea în judecata pe care o numim simţ comun; celeilalte îi corespunde cea pe care o numim bunul-simţ (sau simţ prim). Ambele constituie dreapta măsură, "dreptatea" ca valoare a

judecăţii. În acest sens orice filozofie a categoriilor ia ca model judecata — aşa cum se vede la Kant, ba încă şi la Hegel. Dar, cu ale sale simţ comun şi simţ prim, analogia judecăţii lasă să subziste identitatea unui concept, fie sub o formă implicită şi confuză, fie sub o formă virtuală. Analogia este ea însăşi analogul identităţii în judecată. Analogia este esenţa judecăţii, dar analogia judecăţii este analogul identităţii conceptului. De aceea nu putem aştepta de la diferenţa generică sau categorială, şi cu atît mai puţin de la diferenţa specifică, să ne furnizeze un concept propriu al diferenţei. În timp ce diferenţa specifică se mulţumeşte să înscrie diferenţa în identitatea conceptului nedeterminat în general, diferenţa generică (distributivă şi ierarhică) se mulţumeşte la rîndul ei să înscrie diferenţa în cvasiidentitatea celor mai generale concepte determinabile, adică în analogia judecăţii înseşi. Întreaga filozofie aristotelică a diferenţei e cuprinsă în această dublă înscriere complementară, întemeiată pe un acelaşi postulat, trasînd limitele arbitrare ale fericitului moment.

Între diferenţele generice şi specifice se ţese nodul unei complicităţi în reprezentare. Nicidecum fiindcă ar avea aceeaşi natură: genul nu e determinabil decît din afară prin diferenţa specifică, iar identitatea genului în raport cu speciile contrastează cu imposibilitatea pentru Fiinţă de a forma o asemenea identitate în raport cu genurile însele. Însă, tocmai natura diferenţelor specifice (faptul că ele *sînt*) este temeiul acestei imposibilităţi, împiedicînd diferenţele generice să se raporteze la fiinţă ca la un gen comun (dacă fiinţa ar fi un gen, diferenţele ei ar fi asimilabile unor diferenţe specifice, dar atunci nu s-ar mai putea spune că ele "sînt", de vreme ce genul nu se atribuie diferenţelor sale în sine). În acest sens, univocitatea speciilor într-un gen comun trimite la echivocitatea fiinţei în diversele genuri: una o reflectă pe cealaltă. Lucrul se va vedea limpede în exigenţele idealului clasificării: marile unităţi — *νεη μεγιστα*, care vor fi numite pînă la urmă încrengături — se determină după raporturi de analogie ce presupun o alegere a carac-

terelor operată de judecată în reprezentarea abstractă, şi, totodată, micile unităţi, micile genuri sau speciile, care se determină printr-o percepţie directă a *asemănărilor* ce presupune o continuitate a intuiţiei sensibile în reprezentarea concretă. Chiar şi neoevoluţionismul va regăsi aceste două aspecte legate de categoriile Mare şi Mic, atunci cînd va distinge mari diferenţieri embriologice precoce, şi mici diferenţieri tardive, adulte, intraspecifice sau specifice. Or, deşi cele două aspecte pot intra în conflict, după cum marile genuri sau speciile sînt luate ca concepte ale naturii, ambele constituie limitele reprezentării organice, şi *supoziţii* la fel de necesare pentru clasificare: continuitatea metaforică în perceperea asemănărilor nu e mai puţin obligatorie decît distribuţia sistematică în judecata de analogie. Dar atît dintr-un punct de vedere ca şi din celălalt, Diferenţa apare doar ca un *concept reflexiv*. Într-adevăr, diferenţa permite să se treacă de la specii asemănătoare vecine la identitatea unui gen care le subsumează, deci să se preleve sau să se decupeze identităţi genetice în fluxul unei serii sensibile continue. La celălalt pol, ea permite să se treacă de la genurile respectiv identice la raporturile de analogie pe care le întreţin între ele în inteligibil. Concept de reflecţie, diferenţa îşi mărturiseşte deplina supunere faţă de toate exigenţele reprezentării, care tocmai prin ea devine "reprezentare organică". Într-adevăr, în conceptul de reflecţie, diferenţa mediatoare şi mediată se supune pe bună dreptate *identităţiii* conceptului, *opoziţiei* predicatelor, *analogiei* judecăţii, *asemănării* percepţiei. Regăsim aici caracterul în mod necesar cvadripartit al reprezentării. Problema e de a şti dacă, sub toate aceste aspecte reflexive, diferenţa nu-şi pierde cumva conceptul şi realitatea proprii ei. Diferenţa nu încetează, într-adevăr, de a fi un concept reflexiv, şi nu regăseşte un concept efectiv real decît în măsura în care desemnează catastrofe: fie rupturi de continuitate în seria asemănărilor, fie falii de netrecut între structurile analoage. Ea nu încetează de a fi reflexivă decît pentru a deveni catastrofală. Şi, fără îndoială, nu poate fi una

fără cealaltă. Însă, diferența în chip de catastrofă nu e tocmai dovada unui fond rebel ireductibil ce continuă să acționeze sub echilibrul aparent al reprezentării organice?

*

* *

N-a existat, de cînd se știe, decît o propoziție ontologică; Ființa e univocă. N-a existat, de cînd se știe, decît o singură ontologie, aceea a lui Duns Scot, care dă ființei o singură voce. Spunem Duns Scot, fiindcă el a știut să ridice ființa univocă pînă la cel mai înalt punct al subtilității, chiar dacă cu prețul abstracției. Dar de la Parmenide la Heidegger, aceeași voce se reia mereu, într-un ecou ce numai el formează întreaga desfășurare a univocului. O singură voce formează glasul ființei. Nu ne este greu să înțelegem că Ființa, chiar dacă este absolut comună, nu e din cauza asta un gen; e suficient să înlocuim modelul judecății cu acela al propoziției. În propoziția luată ca entitate complexă, distingem: sensul, sau exprimatul propoziției; desemnatul (ceea ce se exprimă în propoziție); exprimanții sau designanții, care sînt moduri numerice, adică factorii diferențiali caracterizînd elementele înzestrate cu sens și desemnare. Se înțelege ca nume sau propoziții să nu aibă același sens deși desemnează strict același lucru (conform unor exemple celebre luceafărul de seară-luceafărul de dimineață, Israel-Iacov, *p*lan-*b*lanc). Distincția între aceste sensuri este evident reală (*distinctio realis*), dar ea nu are nimic numeric, și cu atît mai puțin ontologic: e o distincție formală, calitativă sau semiologică. Problema de a ști dacă cumva categoriile sînt direct asimilabile unor astfel de sensuri sau, mai verosimil, derivă din ele, trebuie lăsată pentru moment deoparte. Important este că putem concepe mai multe sensuri formal distincte, dar care se raportează la ființă ca la un singur desemnat, ontologic unul. Este adevărat că un astfel de punct de vedere nu e încă suficient pentru a ne împiedica să considerăm aceste sensuri ca fiind analoage, și această unitate a ființei ca o

analogie. Trebuie adăugat că ființa, acest desemnat comun, în măsura în care se exprimă, se enunță la rîndul său *într-un singur și același sens* al tuturor designanților sau exprimanților numeric distincți. Așadar, în propoziția ontologică, nu numai desemnatul este ontologic același pentru sensuri calitativ distincte, ci și sensul este ontologic același pentru moduri individuante, pentru designanți sau exprimanți numeric distincți: aceasta e circulația în propoziția ontologică (expresie în ansamblul ei).

Într-adevăr, esențialul univocității nu înseamnă ca Ființa să se se nunțe într-un singur și același sens. Înseamnă să se enunțe, într-unul și același sens, *cu* toate diferențele sale individuante sau modalitățile intrinsece. Ființa este aceeași pentru toate aceste modalități, dar aceste modalități nu sînt aceleași. Ea este "egală" pentru toate, dar ele însele nu sînt egale. Ea se enunță într-un singur sens pentru ele toate, dar ele însele nu au același sens. Intră în esența ființei univoce de a se raporta la diferențe individuante, dar aceste diferențe nu au aceeași esență și nu fac să varieze esența ființei — după cum albul se raportează la diverse intensități, dar el, rămîne în mod esențial același alb. Nu există două "căi", așa cum se crezuse în poemul lui Parmenide, ci o singură "voce" a Ființei care se raportează la toate modurile ei, cele mai diverse, mai variate, mai diferențiate. Ființa se enunță într-un singur și același sens despre tot ceea ce ea se enunță, dar lucrul despre care ea se enunță diferă: ea se enunță despre diferența însăși.

Fără îndoială că în ființa univocă mai există o ierarhie și o distribuție, care privesc factorii individuanți și sensul lor. Dar distribuție și chiar ierarhie au două accepțiuni cu totul diferite, fără posibilitatea concilierii; la fel și expresiile *logos*, *nomos*, în măsura în care trimit și ele la probleme de distribuție. Trebuie să distingem mai întîi o distribuție care implică o împărțire a distribuitului: e vorba de a repartiza distribuitul ca atare. Tocmai aici regulile de analogie în judecată sînt atotputernice. Simțul comun sau bunul-simț în chip de calități ale judecății

sînt deci reprezentate ca principii de repartiţie, ce se declară ele înseşi *cel mai bine împărţite*. Un atare tip de distribuţie procedează prin determinări fixe şi proporţionale, asimilabile unor "proprietăţi" sau teritorii limitate în reprezentare. E posibil ca problema agrară să fi avut o mare importanţă în această organizare a judecăţii ca facultate de a distinge părţi ("de o parte şi de altă parte"). Chiar şi printre zei, fiecare îşi are domeniul lui, categoria lui, atributele lui, şi toţi împart muritorilor limite şi loturi conform destinului. Cu totul alta e o distribuţie pe care trebuie să o numim nomadă, un *nomos* nomad, fără proprietate, împrejmuire sau măsură. Aici nu mai e vorba de împărţirea unui distribuit, ci mai curînd de repartiţia celor ce *se* distribuie într-un spaţiu deschis ilimitat, sau cel puţin fără limite precise[6]. Nimic nu revine şi nu aparţine nimănui, dar toate persoanele sînt dispuse ici şi colo, astfel încît să acopere cît mai mult spaţiu cu putinţă. Chiar cînd e vorba de partea serioasă a vieţii, s-ar zice că e un spaţiu de joc, o regulă de joc, în opoziţie cu spaţiul ca şi cu *nomos*-ul sedentar. A umple un spaţiu, a se împărţi în el, e cu totul altceva decît a împărţi spaţiul. E o distribuţie-rătăcire şi chiar o distribuţie-"delir", în care lucrurile se desfăşoară pe toată întinderea unei Fiinţe univoce şi neîmpărţite. Nu fiinţa se împarte conform exigenţelor reprezentării, ci toate lucrurile se repartizează în cuprinsul ei în univocitatea simplei prezenţe (Unul-Tot). O atare distribuţie e mai curînd demonică decît divină; căci particularitatea demonilor constă în a opera în intervalele dintre cîmpurile de acţiune ale zeilor, precum şi în a sări peste bariere şi împrejmuiri, încurcînd proprietăţile. Corul lui Edip exclamă: "Ce demon a sărit mai mult decît saltul cel mai lung?" Saltul e aici dovada marilor tulburări pe care le introduc distribuţiile nomade în structurile sedentare ale reprezentării. Şi trebuie să spunem aceleaşi lucruri despre ierarhie. Există o ierarhie care măsoară fiinţele după limitele lor şi după gradul lor de proximitate sau de îndepărtare în raport cu un principiu. Dar există şi o ierarhie ce consideră lucrurile şi fiinţele din punct de

vedere al puterii: nu e vorba de grade de putere considerate în mod absolut, ci numai de a şti dacă o fiinţă "sare" cumva, adică îşi depăşeşte limitele, mergînd la capătul a ceea ce poate, la un grad oricît de înalt. Se va spune că "pînă la capăt" defineşte încă o limită. Însă limita, *περας*, nu mai desemnează aici ceea ce menţine lucrul sub o lege, nici ceea ce îl sfîrşeşte sau îl separă, ci, dimpotrivă, acel ceva pornind de la care el se desfăşoară şi-şi desfăşoară întreaga putere; hybrisul nu mai e pur şi simplu de condamnat, iar *cel mai mic devine egalul celui mai mare* de îndată ce nu mai e separat de ceea ce poate. Această măsură înfăşurătoare este aceeaşi pntru toate lucrurile, aceeaşi şi pentru substanţă, calitate, cantitate, etc., căci ea formează un singur maximum în care diversitatea desfăşurată a tuturor treptelor se apropie de egalitatea care o înfăşoară. Această măsură ontologică este mai aproape de lipsa de măsură a lucrurilor decît de prima măsură; această ierarhie ontologică e mai aproape de hybrisul şi anarhia fiinţelor decît de prima ierarhie. Ea este monstrul tuturor demonilor. Atunci cuvintele "Totul e egal" pot răsuna, însă ca fiind bucuroase, cu condiţia de a fi spuse *despre* ceea ce nu este egal în această Fiinţă egală univocă: fiinţa egală este imediat prezentă la toate lucrurile, fără intermediar sau mediere, deşi lucrurile stau inegal în această fiinţă egală. Dar toate sînt într-o proximitate absolută, pînă acolo unde le duce hybrisul şi, mare sau mic, inferior sau superior, nici unul nu participă la fiinţă mai mult sau mai puţin, sau n-o primeşte prin analogie. Univocitatea fiinţei înseamnă deci şi egalitatea fiinţei. Fiinţa univocă este totodată distribuţie nomadă şi anarhie încoronată.

Oare nu se poate totuşi concepe o împăcare a analogiei cu univocitatea? Căci dacă fiinţa este univocă în ea însăşi, ca fiinţă, nu e oare "analoagă" de îndată ce e luată cu modurile ei intrinseci sau factorii individuanţi (ceea ce numeam mai sus exprimanţii, designanţii)? Dacă este egală în ea însăşi nu e oare inegală în modalităţile ce se ţin în ea? Dacă desemnează o entitate comună, nu o face pentru fiinţări care nu au "real-

mente" nimic comun? Dacă are o stare metafizică de univocitate, nu are oare o stare fizică de analogie? Şi dacă recunoaşte un cvasiconcept identic, univocitatea nu recunoaşte o cvasijudecată de analogie, chiar şi pentru a raporta fiinţa la aceste fiinţări particulare?[7] Însă astfel de întrebări riscă să denatureze cele două teze pe care încearcă să le apropie. Căci esenţialul analogiei, după cum am văzut, se întemeiază pe o anumită complicitate (în ciuda diferenţei lor de natură) între diferenţele generice şi cele specifice: fiinţa nu poate fi afirmată ca un gen comun fără a distruge raţiunea pentru care e afirmată astfel, adică posibilitatea de *a fi* pentru diferenţele specifice... Nu ne vom mira deci, că din punct de vedere al analogiei totul se petrece în mediere şi în generalitate — identitate a conceptului în general şi analogie a conceptelor cele mai generale — în regiunile medii ale genului şi ale speciei. De acum este inevitabil ca analogia să cadă într-o dificultate fără ieşire: ea trebuie, în mod esenţial, să raporteze fiinţa la fiinţări particulare, dar, în acelaşi timp, ea nu poate spune ce anume constituie individualitatea lor. Căci nereţinînd în particular decît ceea ce e conform cu generalul (formă şi materie), ea caută principiul de individuaţie în cutare sau cutare element al indivizilor gata constituiţi. Dimpotrivă, cînd spunem că fiinţa univocă se raportează esenţial şi imediat la factori individuanţi, nu înţelegem desigur prin aceştia indivizi constituiţi în cadrul experienţei, ci ceea ce acţionează în ei ca principiu transcendental, ca principiu plastic, anarhic şi nomad, contemporan cu procesul de individuaţie, şi care nu e mai puţin capabil să dizolve şi să distrugă indivizii decît să-i constituie temporar: modalităţi intrinsece ale fiinţei, trecînd de la un "individ" la altul, circulînd şi comunicînd sub forme şi materii. Individuantul nu e simplul individual. În aceste condiţii, nu e suficient să spunem că individuaţia diferă în natură de specificaţie. Nici măcar nu e suficient să o spunem în felul lui Duns Scot, care nu se mulţumea totuşi să analizeze elementele unui individ constituit, ci se ridica pînă la conceperea unei individuaţii ca

"ultimă actualitate a formei". Trebuie să arătăm nu numai în ce fel diferenţa individuantă diferă în natură de diferenţa specifică, dar mai întîi şi mai ales în ce fel individuaţia *precedă* de drept forma şi materia, specia şi părţile, şi orice alt element al individului constituit. Univocitatea fiinţei, în măsura în care se raportează imediat la diferenţă, cere să se arate în ce fel diferenţa individuantă precedă în fiinţă diferenţele generice, specifice şi chiar individuale — în ce fel un cîmp prealabil de individuaţie în fiinţă condiţionează şi specificaţia formelor, şi determinarea părţilor, şi variaţiile lor individuale. Dacă individuaţia nu se realizează nici prin formă nici prin materie, nici calitativ nici extensiv, asta se întîmplă fiindcă ea e deja presupusă de formele, materiile şi părţile extensive (nu numai fiindcă ea diferă prin natură).

Aşadar, în cadrul analogiei fiinţei, e limpede că nu în acelaşi fel diferenţele generice şi diferenţele specifice se mediază în general, în raport cu diferenţe individuale, şi nu în acelaşi fel, în univocitate, fiinţa univocă se afirmă îm mod nemijlocit despre diferenţele individuante, sau nu în acelaşi fel universalul se afirmă despre cel mai singular independent de orice mediere. Dacă e adevărat că analogia tăgăduieşte că fiinţa ar fi un gen comun fiindcă diferenţele (specifice) "sînt", invers, fiinţa univocă e foarte comună, în măsura în care diferenţele (individuante) "nu sînt" şi nu au a fi. Vom vedea fără îndoială că ele nu sînt, într-un sens cu totul particular: dacă nu sînt, asta se întîmplă fiindcă ele depind, în fiinţa univocă, de o nefiinţă fără negaţie. Dar apare deja clar, în univocitate, că nu diferenţele sînt şi au a fi. Ci fiinţa e Diferenţă, în sensul în care ea se enunţă despre diferenţă. Şi nu noi sîntem univoci într-o Fiinţă care nu este univocă; ci noi, individualitatea noastră rămîne echivocă într-o Fiinţă, pentru o Fiinţă univocă.

Istoria filozofiei determină trei momente principale în elaborarea univocităţii fiinţei. Primul este reprezentat de Duns Scot. În *Opus Oxoniense*, cea mai mare carte a ontologiei pure, fiinţa e gîndită ca univocă, dar fiinţa univocă e gîndită ca neutră,

neuter, indiferentă faţă de infinit şi finit, de singular şi de universal, de creat şi de necreat. Scot merită aşadar numele de "doctor subtil", fiindcă privirea lui discerne fiinţa dincolo de încrucişarea universalului cu singularul. Pentru a neutraliza forţele de analogie în judecată, el o ia înaintea celorlalţi şi neutralizează mai întîi fiinţa într-un concept abstract. De aceea el doar a *gîndit* fiinţa univocă. Şi vedem duşmanul de care încearcă să fugă, conform exigenţelor creştinismului: panteismul, în care el ar cădea de bună seamă dacă fiinţa comună n-ar fi neutră. Cu toate acestea, el ştiuse să definească două tipuri de distincţie care raportau la diferenţă această fiinţă neutră indiferentă. *Distincţia formală*, într-adevăr, e o distincţie reală, de vreme ce e întemeiată în fiinţă sau în lucru, dar nu este în mod necesar o distincţie numerică, fiindcă ea se stabileşte între esenţe sau sensuri, între "raţiuni formale" ce pot lăsa să subziste unitatea subiectului căruia le sînt atribuite. Astfel că, nu numai univocitatea fiinţei (în raport cu Dumnezeu şi cu creaturile) se prelungeşte în univocitatea "atributelor", ci, sub condiţia infinităţii sale, Dumnezeu poate poseda aceste atribute univoce formal distincte fără a pierde nimic din unitatea lui. Celălalt tip de distincţie, *distincţia modală* se stabileşte între pe de o parte fiinţă şi atribute şi, pe de altă parte, variaţiile intensive de care sînt capabile. Aceste variaţii sînt, precum gradele albului, modalităţi individuante ale căror intensităţi singulare sînt tocmai infinitul şi finitul. Din punct de vedere al neutralităţii proprii, fiinţa univocă nu implică aşadar numai forme calitative sau atribute distincte şi ele univoce, ci se raportează şi le raportează la factori intensivi sau grade individuante care-i schimbă modul fără să-i modifice esenţa ca fiinţă. Dacă e adevărat că distincţia în general raportează fiinţa la diferenţă, distincţia formală şi distincţia modală sînt cele două tipuri sub care fiinţa univocă se raportează la diferenţă, în ea însăşi, prin ea însăşi.

Cu al doilea moment, Spinoza marchează un progres considerabil. În loc să gîndească fiinţa univocă ca fiind neutră

sau indiferentă, el face din ea un obiect de afirmaţie pură. Fiinţa univocă se confundă cu substanţa unică, universală şi infinită: ea este afirmată ca *Deus sive Natura*. Şi lupta dusă de Spinoza împotriva lui Descartes nu e fără legătură cu cea pe care Duns Scot o ducea împotriva Sfîntului Toma d'Aquino. Împotriva teoriei carteziene a substanţelor pătrunsă întru totul de analogie, împotriva concepţiei carteziene a distincţiilor, care amestecă strîns ontologicul, formalul şi numericul (substanţă, calitate şi cantitate) — Spinoza organizează o admirabilă repartiţie a substanţei, a atributelor şi modurilor. Chiar din primele pagini ale *Eticii*, el subliniază că distincţiile reale nu sînt niciodată numerice, ci doar formale, adică calitative sau esenţiale (atribute esenţiale ale substanţei unice); şi invers, că distincţiile numerice nu sînt niciodată reale, ci numai modale (moduri intrinseci ale substanţei unice şi ale atributelor sale). Atributele se comportă efectiv ca sensuri calitativ diferite, ce se raportează la substanţă ca la un singur şi acelaşi desemnat; şi, la rîndul ei, această substanţă se comportă ca un sens ce e ontologic unul în raport cu modurile care îl exprimă, şi care sînt în ea ca factori individuanţi sau grade intense intrinseci. De aici rezultă o determinare a modului ca grad de putere, şi o singură "obligaţie" pentru mod, aceea de a-şi desfăşura întreaga putere sau fiinţă *în cadrul* limitei înseşi. Atributele sînt deci absolut comune substanţei şi modurilor, deşi substanţa şi modurile nu au aceeaşi esenţă; fiinţa însăşi se enunţă într-un singur şi acelaşi sens al substanţei şi modurilor, deşi modurile şi substanţa nu au acelaşi sens, sau nu au această fiinţă în acelaşi fel (*in se* şi *in alio*). E negată orice ierarhie, orice reliefare, în măsura în care substanţa este în mod egal desemnată de toate atributele conform esenţei lor, în mod egal exprimată de toate modurile conform gradului lor de putere. Cu Spinoza fiinţa univocă încetează a mai fi neutralizată şi devine expresivă, devine o adevărată propoziţie expresivă afirmativă.

Mai subzistă totuşi o indiferenţă între substanţă şi moduri: substanţa spinozistă apare independentă de moduri,

iar modurile depind de substanţă, dar ca de altceva. Ar trebui ca substanţa să se enunţe ea însăşi *despre* moduri, şi numai *despre* moduri. O astfel de condiţie nu poate fi îndeplinită decît cu preţul unei răsturnări categorice mai generale, în virtutea căreia fiinţa se enunţă despre devenire, identitatea despre diferit, unul despre multiplu, etc. Faptul că identitatea nu e primă, că ea există ca principiu, dar ca principiu secund, ca principiu *devenit*; că ea se învîrte în jurul Diferitului, iată natura unei revoluţii copernicane ce deschide diferenţei posibilitatea propriului ei concept, în loc să o menţină sub dominaţia unui concept în general afirmat deja ca identici Cu veşnica reîntoarcere, Nietzsche nu voia să spună altceva. Veşnica reîntoarcere nu poate însemna întoarcerea Identicului, de vreme ce ea presupune, dimpotrivă, o lume (aceea a voinţei de putere) în care toate identităţile prealabile sînt abolite şi dizolvate. Revenirea este fiinţa, dar numai fiinţa devenirii. Veşnica reîntoarcere nu face să revină "acelaşi", dar revenirea constituie singurul Acelaşi a ceea ce devine. Revenirea este devenirea-identică a devenirii înseşi. Revenirea este aşadar singura identitate, dar identitatea ca putere secundă, identitatea diferenţei, identicul care se enunţă despre diferit, care se învîrte în jurul diferitului. O astfel de identitate, produsă de diferenţă, este determinată ca "repetiţie". Tocmai de aceea repetiţia în veşnica reîntoarcerea consistă în a gîndi acelaşiul pornind de la diferit. Dar această gîndire nu mai e nicidecum o reprezentare teoretică: practic ea operează o selecţie a diferenţelor după capacitatea lor de a produce, adică de a reveni sau de a suporta încercarea veşnicei reîntoarceri. Caracterul selectiv al veşnicei reîntoarceri apare clar în ideea lui Nietzsche: ceea ce revine, nu e Totul, Acelaşi sau identitatea prealabilă în general. Şi nici marele sau micul ca părţi ale totului sau ca elemente ale aceluiaşi. Se reîntorc doar formele extreme — acelea care, mici sau mari, se desfăşoară în limită şi merg pînă la capătul puterii, transformîndu-se şi trecînd unele în altele. Revine numai ceea ce este extrem, excesiv, ceea ce trece în celălalt şi devine

identic. De aceea veşnica reîntoarcere se enunţă doar despre lumea teatrală a metamorfozelor şi a măştilor Voinţei de putere, a intensităţilor pure ale acestei Voinţe, ca factori mobili individuanţi ce nu se mai lasă închişi în limitele factice ale cutărui sau cutărui individ, ale cutărui sau cutărui Eu. Veşnica reîntoarcere, revenirea, exprimă fiinţa comună tuturor metamorfozelor, măsura şi fiinţa comună a tot ceea ce este extrem, a tuturor gradelor de putere ca fiind realizate. Este fiinţa-egală a tot ceea ce e inegal, şi care a ştiut să-şi realizeze pe deplin inegalitatea. Tot cea ce este extrem, devenind acelaşi, comunică într-o Fiinţă egală şi comună care-i determină reîntoarcerea. De aceea supraomul e definit prin forma superioară a tot ce "este". Trebuie să ghicim ceea ce Nietzsche numeşte nobil: împrumutînd limbajul fizicianului energiei, el numeşte nobilă energia capabilă de a se transforma. Cînd Nietzsche spune că hybrisul este adevărata problemă a oricărui heraclitian, sau că ierarhia este problema spiritelor libere, el vrea să spună un singur şi acelaşi lucru: că tocmai în hybris găseşte fiecare fiinţa care îl face să se reîntoarcă, precum şi felul acela de anarhie încoronată, acea ierarhie răsturnată care, pentru a asigura selecţia diferenţei, începe prin a subordona identicul diferitului[8]. Sub toate aceste aspecte, veşnica reîntoarcere ete univocitatea fiinţei, realizarea effectivă a acestei univocităţi. În veşnica reîntoarcere, fiinţa univocă nu e numai gîndită şi chiar afirmată, ci efectiv realizată. Fiinţa se enunţă în unul şi acelaşi sens, dar acest sens este acela al veşnicei reîntoarceri, ca reîntoarcere sau repetiţie a acelui ceva despre care ea se enunţă. Roata în veşnica reîntoarcere este totodată producere a repetiţiei pornind de la diferenţă, şi selecţie a diferenţei pornind de la repetiţie.

*

* *

Proba cu Micul şi cu Marele ni s-a părut că denaturează selecţia, întrucît ea renunţa la un concept propriu al diferenţei

în avantajul exigenţelor identităţii conceptului în general. Ea fixa doar limitele în cadrul cărora determinarea devenea diferenţă înscriindu-se în conceptul identic sau în conceptele analoage (minimum şi maximum). De aceea selecţia care constă în "a face diferenţa" ni s-a părut că are un alt sens: mai curînd să lase să apară şi să se desfăşoare formele extreme în simpla prezenţă a unei Fiinţe univoce decît să măsoare şi să repartizeze forme medii după exigenţele reprezentării organice. Cu toate acestea, putem spune oare că am epuizat toate resursele Micului şi Marelui, în măsura în care acestea se aplică diferenţei? Nu le vom regăsi oare ca pe o alternativă caracteristică a formelor extreme înseşi? Căci extrema pare să se definească prin infinitul în mic sau în mare. Infinitul, în acest sens, semnifică însăşi identitatea dintre mic şi mare, identitatea extremelor. Cînd reprezentarea află în sine infinitul, atunci ea apare ca reprezentare *orgiacă* şi nu *organică*: ea descoperă în sine tumultul, neliniştea şi pasiunea sub calmul aparent sau limitele organizatului. Regăseşte monstrul. Atunci nu mai este vorba de un fericit moment ce ar marca intrarea şi ieşirea determinării în concept în general, acele minimum şi maximum relative, acele *punctum proximum* şi *punctum remotum*. E nevoie, dimpotrivă, de un ochi miop, un ochi hipermetrop, pentru ca conceptul să ia asupră-şi toate momentele: conceptul este acum Totul, fie că-şi extinde binecuvîntarea asupra tuturor părţilor, fie că sciziunea şi nefericirea părţilor se reflectă în el pentru a primi un fel de absoluţiune. Conceptul urmează aşadar şi însoţeşte determinarea de la un capăt la altul, în toate metamorfozele ei, şi o reprezintă ca pură diferenţă încredinţînd-o unui *fundament*, în raport cu care nu mai contează să ştim dacă ne aflăm în faţa unui minimum sau a unui maximum relativ, în faţa unui mare sau a unui mic, nici în faţa unui început sau a unui sfîrşit, de vreme ce ambele coincid în fundament ca un singur şi acelaşi moment "total", care este totodată şi acela al pierderii şi al producerii diferenţei, acela al dispariţiei şi apariţiei.

Vom remarca, în acest sens, cîtă importanţă acordă Hegel, nu mai puţin decît Leibniz, mişcării infinite a dispariţiei ca atare, adică momentului în care diferenţa se şterge, care este şi acela în care ea se produce. Însăşi noţiunea de limită îşi schimbă complet semnificaţia: ea nu mai desemnează hotarele finite, ci, dimpotrivă, matricea în care determinarea finită nu conteneşte să dispară şi să se nască, să se înfăşoare şi să se desfăşoare în reprezentarea orgiacă. Ea nu mai desemnează limitarea unei forme, ci *convergenţa* către un fundament; nu distincţia formelor, ci corelaţia dintre fundat şi fundament; nu încetarea puterii, ci elementul în care puterea e efectuată şi fundată. Într-adevăr, calculul diferenţial nu este, mai puţin decît dialectica, o problemă de "putere", şi de putere a limitei. Dacă tratăm bornele reprezentării finite ca pe două determinări matematice abstracte care ar fi acelea de Mic şi de Mare, observăm şi de data asta că pentru Leibniz (ca şi pentru Hegel) nu contează dacă determinatul este mic sau mare, cel mai mare sau cel mai mic; luarea în considerare a infinitului face ca determinatul să devină independent faţă de această problemă, supus fiind unui element arhitectonic care dezvăluie în toate cazurile ceea ce e mai desăvîrşit sau mai bine întemeiat[9]. Tocmai în acest sens reprezentarea orgiacă trebuie numită *a face* diferenţa, de vreme ce ea o selectează introducînd acest infinit ce o raportează la fundare (fie o fundare prin Bine care acţionează ca principiu de alegere şi de joc, fie o fundare prin negativitate care acţionează ca durere şi muncă). Iar dacă tratăm bornele reprezentării finite, adică Micul şi Marele înşişi, în caracterul sau conţinutul concret pe care li-l dau genurile şi speciile, şi în acest caz introducerea infinitului în reprezentare antrenează independenţa determinatului de gen ca determinabil şi de specie ca determinare, reţinînd într-un termen mediu atît universalitatea adevărată care scapă genului cît şi singularitatea autentică care scapă speciei. Pe scurt, reprezentarea orgiaică are ca principiu fundarea, şi infinitul ca element — contrar reprezentării organice care păstra ca principiu for-

ma şi ca element finitul. Căci infinitul face ca determinarea să fie susceptibilă de a fi gîndită şi selectată: diferenţa apare deci ca reprezentarea orgiacă a determinării, nu ca reprezentarea ei organică.

În loc de a genera judecăţi asupra lucrurilor, reprezentarea orgiacă face din lucrurile înseşi tot atîtea expresii, tot atîtea propoziţii: propoziţii analitice sau sintetice infinite. Dar de ce există oare o alternativă în reprezentarea orgiacă, din moment ce ambele puncte, micul şi marele, maximumul şi minimumul, au devenit indiferente sau identice în infinit, iar diferenţa total independentă de ele în fundament? Aceasta findcă infinitul nu e locul în care a dispărut determinarea finită (ceea ce ar însemna să proiectăm în infinit falsa concepţie a limitei). Reprezentarea orgiacă nu poate descoperi în sine infinitul decît lăsînd să subziste determinarea finită, ba mai mult, spunînd infinitul *acestei* determinări finite ea însăşi, reprezentînd-o nu ca volatilizată şi dispărută, ci ca evanescentă şi pe punctul de a dispărea, deci şi ca generîndu-se în infinit. Această reprezentare e de aşa natură încît infinitul şi finitul au aici aceeaşi "nelinişte", care tocmai permite reprezentarea unuia în celălalt. Dar cînd infinitul se enunţă despre finitul însuşi sub condiţiile reprezentării, el are două feluri de a se enunţa: sau ca infinit mic, sau ca infinit mare. Cele două feluri, cele două "diferenţe", nu sînt nicidecum simetrice. Dualitatea se reintroduce astfel în reprezentarea orgiacă, dar de data asta nu sub forma unei complementarităţi sau a unei reflecţii a două momente finite atribuibile (ca în cazul diferenţei specifice şi al diferenţei generice), ci sub forma unei alternative între două procese neatribuibile infinite — sub forma unei alternative între Leibniz şi Hegel. Dacă e adevărat că micul şi marele se identifică în infinit, infinitul mic şi infinitul mare se despart din nou, şi mai îndîrjit, în măsura în care infinitul se enunţă despre finit. Leibniz şi Hegel, scapă fiecare în parte de alternativa dintre Mare şi Mic, însă amîndoi cad în alternativa dintre infinitul mic şi infinitul mare. De aceea reprezentarea orgiacă

se deschide spre o dualitate care-i dublează neliniştea, sau care e chiar adevărata ei cauză, împărţind-o în două tipuri.

Reise că, după Hegel, "contradicţia" constituie prea puţin o problemă. Ea are o cu totul altă funcţie: contradicţia se rezolvă şi, rezolvîndu-se, ea rezolvă diferenţa raportînd-o la un temei. Diferenţa e singura problemă. Ceea ce reproşează Hegel predecesorilor, e faptul că au rămas la un maximum cu totul relativ, fără a atinge maximumul absolut al diferenţei, adică contradicţia, infinitul (ca infinit mare al) condradicţiei. N-au îndrăznit să meargă pînă la capăt: "Diferenţa în general este deja contradicţie în sine... Numai cînd este *împins la capătul* contradicţiei se trezeşte şi se înviorează variatul, multiformul, iar lucrurile făcînd parte din această varietate primesc negativitatea ca pulsaţie imanentă a mişcării autonome, spontane şi vii... Cînd împingem *destul de departe* diferenţa dintre realităţi, vedem că diversitatea devine opoziţie, şi prin urmare contradicţie, astfel că ansamblul tuturor realităţilor devine la rîndu-i contradicţie absolută în sine[10]". Hegel, ca şi Aristotel, determină diferenţa prin opoziţia extremelor sau a contrarelor. Dar opoziţia rămîne abstractă atîta vreme cît nu merge pînă la infinit, iar infinitul rămîne abstract de fiecare dată cînd este pus în afara opoziţiilor finite: introducerea infinitului, aici, antrenează identitatea contrarelor, sau face din contrarul Celuilalt un contrar de Sine. E adevărat că contrarietatea reprezintă numai în infinit mişcarea interiorităţii; aceasta lasă să subziste indiferenţa, de vreme ce fiecare determinare, în măsura în care îl conţine pe celălalt, este independentă de celălalt ca de un raport cu exteriorul. Ba mai trebuie ca fiecare contrar să-l expulzeze pe celălalt al său, să se expulzeze aşadar pe el însuşi, şi să devină celălalt pe care-l expulzează. Aceasta e contradicţia, ca mişcare a exteriorităţii sau a obiectivităţii reale, constituind adevărata pulsaţie a infinitului. În ea este aşadar depăşită simpla identitate a contrarelor, ca identitate dintre pozitiv şi negativ. Nu în acelaşi fel sînt pozitivul şi negativul Acelaşi; acum negativul este totodată devenirea pozitivului

cînd pozitivul e negat, şi revenirea pozitivului cînd el se neagă el însuşi sau se exclude. Fără îndoială că fiecare din contrarele determinate ca pozitiv şi negativ era deja în contradicţie, "dar pozitivul nu e această contradicţie decît în sine, pe cînd negaţia este contradicţia afirmată". Tocmai în contradicţia afirmată îşi află diferenţa conceptul ei propriu, e determinată ca negativitate, devine pură, intrinsecă, esenţială, calitativă, sintetică, productivă, şi nu lasă să subziste indiferenţă. Suportarea, suscitarea contradicţiei, iată încercarea selectivă care "face" diferenţa (între efectiv-real şi fenomenul trecător sau contingent). Astfel diferenţa este împinsă pînă la capăt, adică pînă la fundamentul ce nu e mai puţin reîntoarcerea sau reproducerea decît aneantizarea ei.

Acest infinit hegelian, cu toate că el se enunţă despre opoziţia sau determinarea finită, este tot infinitul mare al teologiei, al acelei *Ens quo nihil majus*... Ba chiar trebuie să consderăm că natura contradicţiei reale, în măsura în care ea distinge un lucru de *tot ceea ce nu e el*, a fost formulată pentru prima dată de către Kant, care o face să depindă, sub numele de "determinare completă", de poziţia unui tot al realităţii ca *Ens summum*. Aşadar nu avem a aştepta o tratare matematică a acestui infinit mare teologic, a acestui sublim al infinitului mare. Lucrurile nu stau la fel în cazul lui Leibniz. Căci, pentru modestia făpturilor, pentru a se evita orice amestec al lui Dumnezeu cu făpturile, Leibniz nu poate introduce infinitul în finit decît sub forma infinitului mic. În acest sens, vom ezita totuşi să afirmăm că el "nu merge atît de departe" ca Hegel. Şi el depăşeşte reprezentarea organică înspre reprezentarea orgiacă, deşi o face pe o altă cale. Dacă Hegel descoperă în reprezentarea senină beţia şi neliniştea infinitului mare, Leibniz descoperă în ideea limpede şi finită neliniştea infinitului mic, făcută tot din beţie, din ameţeală, din evanescenţă şi chiar din moarte. Se pare deci că diferenţa dintre Hegel şi Leibniz ţine de două feluri de depăşire a organicului. Desigur, esenţialul şi neesenţialul sînt inseparabile, precum unul şi multiplul,

egalul şi inegalul, identicul şi diferitul. Însă Hegel pleacă de la esenţialul ca gen; iar infinitul este ceea ce introduce sciziunea în gen, şi suprimarea sciziunii în specie. Genul este aşadar el însuşi şi specia, întregul este el însuşi şi partea. În concecinţă, el îl conţine pe celălalt *în esenţă*, îl conţine în mod esenţial[11]. Leibniz, în ceea ce priveşte fenomenele, porneşte, dimpotrivă, de la neesenţial — de la mişcare, de la inegal, de la diferit. Tocmai neesenţialul, în virtutea infinitului mic, este pus acum ca specie şi ca gen, sfîrşind din acest motiv în chip de "cvasi-specie opusă": ceea ce înseamnă că nu-l conţine pe celălalt în esenţă, ci doar în chip de proprietate, de *caz*. E fals să impui analizei infinitezimale următoarea alternativă: oare e un limbaj al esenţelor, sau o ficţiune comodă? Căci subsumarea sub "caz", sau limbajul proprietăţilor, îşi are propria ei originalitate. Acest procedeu al infinitului mic, care menţine distincţia esenţelor (în măsura în care una joacă în raport cu cealaltă rolul neesenţialului), este cu totul diferit de contradicţie; de aceea trebuie să i se dea un nume particular, acela de "vice-dicţie". În infinitul mare, egalul contrazice inegalul, în măsura în care îl posedă în esenţă, şi se contrazice pe el însuşi în măsura în care se neagă pe el însuşi negînd inegalul. Dar în infinitul mic, inegalul vice-zice egalul, şi se vice-zice pe el însuşi, în măsura în care el include în caz ceea ce îl exclude în esenţă. Neesenţialul cuprinde esenţialul în caz, în vremea ce esenţialul conţine neesenţialul în esenţă.

Trebuie să afirmăm oare că vice-dicţia nu merge tot atît de departe precum contradicţia sub pretextul că ea nu priveşte decît proprietăţile? În realitate, expresia "diferenţă infinit de mică" arată că diferenţa dispare în raport cu intuiţia; dar ea îşi găseşte conceptul şi mai degrabă intuiţia este cea care dispare ea însăşi în folosul raportului diferenţial. Ceea ce arătăm spunînd că dx nu e nimic în raport cu x, nici dy în raport cu y, ci că $\frac{dy}{dx}$ este raportul calitativ intern, exprimînd universalul unei funcţii separate de valorile ei numerice particulare. Dar dacă

raportul nu are determinări numerice, el are în schimb grade de variaţie corespunzînd unor diverse forme şi ecuaţii. Aceste grade sînt ele însele aidoma raporturilor universalului; şi, în acest sens, raporturile diferenţiale sînt prinse în procesul unei determinări reciproce care traduce interdependenţa coeficienţilor variabili[12]. Dar şi de data asta, *determinarea reciprocă* nu exprimă decît primul aspect al unui adevărat principiu al raţiunii; al doilea aspect este *determinarea completă*. Căci fiecare grad sau raport, luat ca universalul unei funcţii, determină existenţa şi repartiţia de puncte remarcabile ale curbei corespunzătoare. Aici trebuie să avem mare grijă pentru a nu confunda "complet" cu "întregul"; aceasta fiindcă, pentru ecuaţia unei curbe spre exemplu, raportul diferenţial trimite numai la linii drepte determinate de natura curbei; el este deja determinare completă a obiectului, şi totuşi el nu exprimă decît o parte a obiectului întreg, partea considerată ca "derivată" (cealaltă parte, exprimată de funcţia numită primitivă, nu poate fi găsită decît prin integrare, care nu se mulţumeşte defel să fie inversul diferenţierii; de asemenea, integrarea este cea care defineşte natura punctelor remarcabile determinate anterior). De aceea un obiect poate fi complet determinat — *ens omni modo determinatum* — fără ca prin aceasta să dispună de integritatea sa, singura care îi constituie existenţa actuală. Însă, sub dublul aspect al determinării reciproce şi al determinării complete, reiese deja că limita coincide cu puterea însăşi. Limita e definită de convergenţă. Valorile numerice ale unei funcţii îşi află limita în raportul diferenţial; raporturile diferenţiale îşi află limita în gradele de variaţie; şi la fiecare grad, punctele remarcabile sînt limita unor serii ce se prelungesc analitic unele în celelalte. Nu numai că raportul diferenţial este elementul pur al potenţialităţii, dar limita este puterea continuumului, aşa cum continuitatea este aceea a limitelor înseşi. Diferenţa îşi află astfel conceptul într-un negativ, dar un negativ de pură limitare, un *nihil respectivum* (*dx* nu e nimic în raport cu *x*). Din toate aceste puncte de vedere, distincţia dintre

remarcabil şi obişnuit, sau dintre singular şi regulat, formează în continuum cele două categorii proprii neesenţialului. Ele animă întregul limbaj al limitelor şi proprietăţilor, constituie structura fenomenului ca atare; vom vedea, în acest sens, tot ceea ce trebuie să aştepte filozofia de la o distribuţie a punctelor remarcabile şi a punctelor obişnuite în descrierea experienţei. Dar cele două feluri de puncte pregătesc şi determină deja, în neesenţial, constituirea esenţelor înseşi. Neesenţialul nu desemnează aici ceea ce e fără importanţă ci, dimpotrivă, lucrul cel mai adînc, stofa sau continuumul universal, acel ceva din care sînt făcute pînă la urmă esenţele înseşi.

Într-adevăr, Leibniz, în ceea ce-l priveşte, nu a văzut niciodată o contradicţie între legea continuităţii şi principiul indiscernabilelor. Una regizează proprietăţile, modificările sau cazurile complete, celălalt esenţele înţelese ca noţiuni individuale întregi. Se ştie că fiecare dintre aceste noţiuni întregi (monade) exprimă totalitatea lumii; dar o exprimă tocmai sub un anumit raport diferenţial, şi în jurul anumitor puncte remarcabile ce corespund acestui raport[13]. Tocmai în acest sens raporturile diferenţiale şi punctele remarcabile indică deja în continuum centri de înfăşurare, centri de implicare sau de involuţie posibili, ce sînt efectuaţi de esenţele individuale. E suficient să arătăm că continuumul modificărilor şi proprietăţilor precede de drept, într-un fel, constituirea acestor esenţe individuale (ceea ce înseamnă că punctele remarcabile sînt ele însele singularităţi preindividuale; şi ceea ce nu contrazice nicidecum ideea că individuaţia precedă specificaţia actuală, deşi ea e precedată de întreg continuumul diferenţial). Această condiţie este îndeplinită în filozofia lui Leibniz în felul următor: lumea, ca exprimat comun al tuturor monadelor, preexistă expresiilor sale. E adevărat totuşi că ea nu *există* în afara a ceea ce o exprimă, în afara monadelor înseşi; dar aceste expresii trimit la exprimat ca la *requisit*-ul constituirii lor. Tocmai în acest sens (după cum Leibniz aminteşte tot timpul în scrisorile sale către Arnauld) inerenţa predicatelor în fiecare subiect

presupune composibilitatea lumii exprimată de toate aceste subiecte: Dumnezeu nu l-a făcut pe Adam păcătos, ci a făcut mai întîi lumea în care Adam a păcătuit. Continuitatea, fără îndoială, este cea care defineşte composibilitatea fiecărei lumi; iar dacă lumea reală e cea mai bună, aceasta se întîmplă în măsura în care ea prezintă un maximum de continuitate într-un maximum de cazuri, într-un maximum de raporturi şi de puncte remarcabile. Ceea ce înseamnă că, pentru fiecare lume, o serie ce converge în jurul unui punct remarcabil se poate prelungi în toate direcţiile în alte serii ce converg în jurul altor puncte, incomposibilitatea lumilor definindu-se, dimpotrivă, în vecinătatea punctelor ce ar antrena divergenţa seriilor obţinute. Vedem de ce noţiunea de incomposibilitate nu se reduce nicidecum la contradicţie, şi nici măcar nu implică o opoziţie reală: ea nu implică decît divergenţa; iar composibilitatea traduce doar originalitatea procesului vice-dicţiei ca prelungire analitică. În continuumul unei lumi composibile, raporturile diferenţiale şi punctele remarcabile determină aşadar centri expresivi (esenţe sau substanţe individuale) în care, de fiecare dată, întreaga lume se înfăşoară dintr-un anumit punct de vedere. Invers, aceşti centri se desfăşoară şi se întind restituind lumea, şi jucînd atunci ei înşişi rolul de simple puncte remarcabile şi de "cazuri" în continuumul exprimat. Legea continuităţii apare aici ca o lege a proprietăţilor sau a cazurilor lumii, o lege de desfăşurare ce se aplică lumii exprimate, dar şi monadelor înseşi în lume; principiul indiscernabilelor este un principiu al esenţelor, un principiu de înfăşurare, ce se aplică expresiilor, adică monadelor şi lumii în monade. Cele două limbaje se traduc necontenit unul în celălalt. Amîndouă raportează diferenţa, în acelaşi timp ca diferenţă infinit de mică şi ca diferenţă finită, la raţiunea suficientă ca temei ce selecţionează, adică alege lumea cea mai bună — cea mai bună lume, în acest sens, implică într-adevăr o comparaţie, dar nu este un comparativ; fiecare lume fiind infinită, superlativul este cel ce ridică diferenţa la un maximum absolut, în însăşi încercarea

infinitului mic. Diferenţa finită e determinată în monadă ca regiunea lumii exprimată clar, diferenţa infinit de mică luînd chipul temeiului confuz ce condiţionează această claritate. Aşadar, în aceste două feluri, reprezentarea orgiacă mijloceşte determinarea, face din ea un concept al diferenţei atribuindu-i o "raţiune".

Reprezentarea finită este aceea a unei forme cuprinzînd o materie, dar o materie secundă informată fiind de contrare. Am văzut că ea reprezintă diferenţa mijlocind-o, subordonînd-o identităţii ca gen, şi asigurînd această subordonare în analogia genurilor înseşi, în opoziţia logică a determinărilor, ca şi în asemănarea conţinuturilor materiale ca atare. Nu la fel stau lucrurile cu reprezentarea infinită, fiindcă ea cuprinde Totul, adică fondul ca materie primă, şi esenţa ca subiect, ca Eu sau formă absolută. Reprezentarea infinită raportează în acelaşi timp esenţa şi fondul, ca şi diferenţa dintre cele două, la un temei sau o raţiune suficientă. Medierea însăşi a devenit temei. Însă, cînd fondul este continuitatea infinită a proprietăţilor universalului ce se înfăşoară el însuşi în Eurile particulare finite, considerate ca esenţe; cînd particularele sînt doar proprietăţi sau figuri ce se desfăşoară în fondul universal infinit, dar care trimit la esenţe ca la adevăratele determinări ale unui Eu pur sau mai degrabă al unui "Sine" înfăşurat în acest fond. În ambele cazuri, reprezentarea infinită este obiectul unui dublu discurs: cel al proprietăţilor şi cel al esenţelor — cel al punctelor fizice şi cel al punctelor metafizice sau puncte de vedere la Leibniz, cel al figurilor şi cel al momentelor sau categorii la Hegel. Nu vom spune că Leibniz nu merge atît de departe ca Hegel; la el există chiar mai multă profunzime, mai multă orgie sau delir bahic, în sensul în care fondul se bucură de o mai mare iniţiativă. Dar şi în cele două cazuri, reprezentarea infinită nu pare a fi suficientă astfel încît gîndirea diferenţei să devină independentă de simpla analogie a esenţelor, sau de simpla similitudine a proprietăţilor. Şi aceasta fiindcă, în ultimă instanţă, *reprezentarea infinită nu se degajează din prin-*

cipiul de identitate ca presupoziţie a reprezentării. De aceea ea rămîne supusă condiţiei convergenţei seriilor la Leibniz, şi condiţiei monocentrării cercurilor la Hegel. Reprezentarea infinită invocă un temei. Dar dacă temeiul nu este identicul însuşi, el nu este mai puţin un mod de a lua cum nu se poate mai în serios principiul de identitate, de a-i da o valoare infinită, de a-l face coextensiv totului şi, prin aceasta, de a-l face să domnească asupra existenţei înseşi. Prea puţină importanţă are faptul că identitatea (ca identitate a lumii şi a eului) e concepută ca analitică, sub specia infinitului mic, sau ca sintetică, sub specia infinitului mare. Într-un caz, raţiunea suficientă, temeiul este cel care vice-zice identitatea; în celălalat caz, el o contrazice. Dar în toate cazurile, raţiunea suficientă, temeiul, nu face prin infinit decît să conducă identicul spre *a exista* în însăşi identitatea sa. Şi aici, ceea ce este evident în cazul lui Leibniz, nu e mai puţin evident în cazul lui Hegel. Contradicţia hegeliană nu neagă identitatea sau noncontradicţia; ea rezidă, dimpotrivă, în inscrierea în existent a celor doi Nu ai *non*contradicţiei, de atare manieră încît identitatea sub această condiţie, în această întemeiere, să fie suficientă pentru gîndirea existentului ca atare. Formulele după care "lucrul neagă ceea ce el nu este" sau "se distinge de tot ceea ce el nu este", sînt monştri logici (Totul a ceea ce nu este lucrul) în slujba identităţii. Se spune că diferenţa este negativitatea, că ea merge sau trebuie să meargă pînă la contradicţie, de îndată ce e dusă pînă la capăt. Lucrul nu e adevărat decît în măsura în care diferenţa e deja pusă pe un drum, pe un fir întins de identitate. Lucrul nu e adevărat decît în măsura în care chiar identitatea o împinge pînă acolo. Diferenţa este fondul, dar numai fondul pentru manifestarea identicului. Cercul lui Hegel nu e veşnica reîntoarcere, ci numai circulaţia infinită a identicului prin negativitate. Cutezanţa hegeliană este ultimul omagiu, şi cel mai viguros, adus vechiului principiu. Între Leibniz şi Hegel, contează prea puţin că negativul presupus al diferenţei este gîndit ca limitare vice-zicătoare, sau ca opoziţie contrazicătoare; aşa

cum prea puţin contează dacă identitatea infinită este afirmată ea însăşi ca analitică sau sintetică. Oricum, diferenţa rămîne subordonată identităţii, redusă la negativ, încarcerată în similitudine şi în analogie. De aceea, în reprezentarea infinită, delirul nu e decît un fals delir preformat, care nu tulbură cu nimic repaosul sau seninătatea identicului. Reprezentarea infinită are aşadar acelaşi defect ca şi reprezentarea finită: acela de a confunda conceptul propriu de diferenţă cu înscrierea diferenţei în identitatea conceptului în general (deşi ea ia identitatea ca pur principiu infinit în loc să o ia ca gen, şi extinde la nivelul întregului drepturile conceptului în general în loc să le fixeze limitele).

*
* *

Diferenţa îşi are experienţa ei crucială: de fiecare dată cînd ne aflăm în faţa sau în interiorul unei limitări, în faţa sau în interiorul unei opoziţii, trebuie să ne întrebăm ce presupune o astfel de situaţie. Ea presupune un roi de diferenţe, un pluralism al diferenţelor libere, sălbatice sau neîmblînzite, un spaţiu şi un timp propriu diferenţiale, originare, care persistă prin simplificările limitei sau ale opoziţiei. Ca să se contureze opoziţii de forţe sau limitări de forme, e nevoie mai întîi de un element real mai profund ce se defineşte şi se determină ca o multitudine informală şi potenţială. Opoziţiile sînt tăiate grosolan dintr-un mediu fin de perspective încălecate, de distanţe, de divergenţe şi de disparităţi comunicante, de potenţiale şi de intensităţi eterogene; şi nu e vorba în primul rînd să fie rezolvate tensiuni în sînul identicului, ci să se distribuie disparate într-o multiplicitate. Limitările corespund unei simple puteri a primei dimensiuni — într-un spaţiu unidimensional şi unidirecţional, precum în exemplul lui Leibniz vorbind de corăbii duse de curent, pot exista şocuri, dar acestea au în mod necesar o valoare de limitare şi de egalizare, nu de neutralitate sau opoziţie. În ceea ce priveşte opoziţia, aceasta reprezintă la

rîndul ei puterea celei de-a doua dimensiuni, ca o etalare a lucrurilor într-un spaţiu plan, ca o polarizare redusă la un singur plan; şi chiar sinteza se face doar într-o falsă profunzime, adică într-o a treia dimensiune fictivă ce se adaugă la celelalte şi se mulţumeşte să dedubleze planul. Ceea ce ne scapă oricum, e profunzimea originară, intensivă, care e matricea spaţiului în întregime şi prima afirmare a diferenţei; în ea trăieşte şi se agită în stare de diferenţe libere ceea ce va apărea apoi doar ca limitare şi opoziţie plană. Cuplurile, polarităţile presupun peste tot fascicule şi reţele; iar opoziţiile organizate, iradieri în toate direcţiile. Imaginile stereoscopice nu formează dacît o opoziţie plană şi plată; ele trimit cu totul altfel la o etajare de planuri coexistente mobile, la o "disparare" în profunzimea originară. Profunzimea diferenţei este pretutindeni prima; şi nu serveşte la nimic să găsim profunzimea ca a treia dimensiune, dacă nu am instituit-o la început ca înfăşurîndu-le pe celelalte două, şi înfăşurîndu-se ea însăşi ca cea de-a treia. Spaţiul şi timpul nu manifestă opoziţii (şi limitări) decît la suprafaţă, dar presupun în profunzimea lor reală diferenţe deosebit de voluminoase, afirmate şi distribuite, care nu se lasă reduse la platitudinea negativului. Întocmai ca în oglinda lui Lewis Carroll unde totul e contrar şi invers la suprafaţă, dar "direct" în adîncime. Vom vedea că aşa stau lucrurile cu orice spaţiu, geometric, fizic, biopsihic, social şi lingvistic (cît de nesigură apare din acest punct de vedere declaraţia de principiu a lui Trubetzkoy: "ideea de diferenţă presupune ideea de opoziţie..."). Există o falsă profunzime a luptei, însă, sub această luptă e spaţiul de joc al diferenţelor. Negativul e imaginea diferenţei, însă imaginea ei aplatizată şi răsturnată, precum lumînarea în ochiul boului — ochiul dialecticianului vizînd o luptă zadarnică?

Şi în acest sens Leibniz merge mai departe, adică mai adînc decît Hegel, atunci cînd distribuie în fond punctele remarcabile şi elementele diferenţiale ale unei multiplicităţi, şi cînd descoperă un joc în creaţia lumii: s-ar spune deci că prima

dimensiune, cea a limitei, rămîne, cu toată imperfecţiunea ei, mai apropiată de profunzimea originară. Singura greşeală a lui Leibniz n-ar fi oare faptul că a legat diferenţa de negativul de limitare, fiindcă menţinea dominaţia vechiului principiu, fiindcă lega seriile de o condiţie de convergenţă, fără să vadă că divergenţa însăşi e obiect de afirmare, sau că incomposibilităţile aparţin aceleiaşi lumi şi se afirmă, ca cea mai mare crimă şi cea mai mare virtute, despre o singură şi aceeaşi lume a veşnicei reîntoarceri?

Nu diferenţa presupune opoziţia, ci opoziţia presupune diferenţa; şi departe de a o rezolva, adică de a o conduce pînă la un temei, opoziţia trădează şi denaturează diferenţa. Spunem nu numai că diferenţa în sine nu e "deja" contradicţie, ci şi că ea nu se lasă redusă şi condusă la contradicţie, fiindcă aceasta e mai puţin profundă, şi nu mai profundă ca ea. Căci cu ce condiţie este diferenţa călăuzită astfel, proiectată într-un spaţiu plan? Tocmai atunci cînd a fost pusă cu forţa într-o identitate prealabilă, cînd a fost pusă pe această pantă a identicului care o duce în mod necesar acolo unde vrea identitatea, şi o face să se reflecteze acolo unde vrea aceasta, adică în negativ[14]. S-a remarcat adesea ce se petrece la începutul Fenomenologiei, acel bobîrnac al dialecticii hegeliene: aici şi acum sînt puse ca identităţi vide, ca universalităţi abstracte ce pretind să antreneze diferenţa odată cu ele, dar tocmai că diferenţa nu le urmează deloc, rămînînd agăţată în profunzimea propriului ei spaţiu, în acel aici- acum al unei realităţi diferenţiale alcătuită tot timpul din singularităţi. Unor gînditori li se întîmpla, se spune, să explice că mişcarea este imposibilă, şi aceasta nu împiedica mişcarea să aibă loc. Cu Hegel, lucrurile stau invers: el făureşte mişcarea, şi chiar mişcarea infinitului, dar fiindcă o făureşte cu cuvinte şi reprezentări, aceasta e o falsă mişcare, şi nimic nu se leagă. Aşa se întîmplă de fiecare dată cînd există mediere sau reprezentare: Reprezentantul spune: "Toată lumea recunoaşte că...", dar există întotdeauna o singularitate nereprezentată care nu recunoaşte, tocmai fiindcă ea nu este

toată lumea sau universalul. "Toată lumea" recunoaşte universalul, de vreme ce ea înseşi este universalul, dar singularul nu o recunoaşte, adică acea adîncă conştiinţă sensibilă care e totuşi îndrituită să-i suporte consecinţele. Nenorocirea de a vorbi nu rezidă în a vorbi, ci în faptul de a vorbi pentru *ceilalţi*, sau de a reprezenta ceva. Conştiinţa sensibilă (adică acel ceva, diferenţa sau $\tau\alpha\ \alpha\lambda\lambda\alpha$) e îndărătnică. Se poate întotdeauna media, trece în antiteză, combina sinteza, însă teza nu urmează drumul, ci subzistă în imediateţea ei, în diferenţa ce face în sine adevărata mişcare. Diferenţa este adevăratul conţinut al tezei, îndărătnicia tezei. Negativul, negativitatea nu capturează nici măcar fenomenul diferenţei, ci primeşte de la ea doar fantoma sau epifenomenul, şi întreaga Fenomennologie este o epifenomenologie.

Ceea ce filozofia diferenţei refuză: *omnis determinatio negatio*... E refuzată alternativa generală a reprezentării infinite: sau indeterminatul, indiferentul, indiferenţiatul, sau o diferenţă deja determinată ca negaţie, implicînd şi înfăşurînd negativul (prin aceasta e refuzată şi alternativa particulară: negativ de limitare sau negativ de opoziţie). În esenţa ei, diferenţa e obiect de afirmare, ea înseşi afirmare. În esenţa ei, afirmarea este ea însăşi diferenţă. Însă aici, filozofia diferenţei nu riscă oare să apară ca un nou chip al sufletului–frumos? Într-adevăr, sufletul–frumos e cel ce vede pretutindeni diferenţa, recurge la diferenţe respectabile, conciliabile, federabile, acolo unde istoria continuă să se facă cu atîtea contradicţii sîngeroase. Sufletul–frumos se comportă ca un judecător de pace nimerit pe cîmpul de luptă, care ar vedea doar simple "diferende", poate neînţelegeri, în bătăliile necruţătoare. Totuşi, invers, dacă e vorba să trimiţi gustul pentru diferenţele pure la sufletul–frumos, şi să legi soarta diferenţelor reale de aceea a negativului şi a contradicţiei, nu e suficientă duritatea ieftină şi invocarea complementarităţilor bine cunoscute ale afirmaţiei şi negaţiei, ale vieţii şi morţii, ale creaţiei şi distrugerii — ca şi cum ele ar fi suficiente pentru a întemeia o dialectică

a negativităţii. Căci astfel de complementarităţi nu ne dezvăluie încă nimic despre raportul unui tremen cu celălalt (afirmaţia determinată rezultă oare dintr-o diferenţă deja negativă şi negatoare, sau cumva negativul rezultă dintr-o afirmaţie deja diferenţială?) În termeni cît se poate de generali spunem că există două feluri de a recurge la "distrugerile necesare": acela al poetului, care vorbeşte în numele unei puteri creatoare, aptă să răstoarne toate ordinile şi toate reprezentările pentru a afirma Diferenţa în starea de revoluţie permanentă a veşnicei reîntoarceri; şi acela al politicului, preocupat mai întîi să nege ceea ce "diferă", pentru a păstra, a prelungi o ordine stabilită în istorie, sau pentru a stabili o ordine istorică care solicită deja în lume formele reprezentării sale. Se poate ca cele două feluri să coincidă, într-un moment deosebit de frămîntat, dar ele nu sînt niciodată acelaşi. Nimeni mai puţin decît Nietzsche nu poate trece drept un suflet–frumos. Sufletul lui este extrem de frumos, dar nu în sensul de suflet–frumos; nimeni mai mult ca el nu are simţul cruzimii, gustul distrugerii. Şi tocmai că, în întreaga lui operă, el opune întruna două concepţii despre raportul afirmaţie-negaţie.

Într-un caz, negaţia este realmente motorul puterii. Afirmarea rezultă de aici — să spunem ca un erzaţ. Şi poate că două negaţii nu sînt prea mult pentru a da naştere la o fantomă de afirmaţie, la un erzaţ de afirmaţie. Dar cum ar putea rezulta afirmaţia din negaţie dacă nu ar păstra ceea ce e negat? Tocmai de aceea Nietzsche semnalează conservatismul înspăimîntător al unei astfel de concepţii. Afirmarea se produce cu adevărat, însă pentru a spune da la tot ceea ce este negativ şi negator, la tot ceea ce *poate fi negat*. Astfel, Măgarul lui Zarathustra spune da; însă pentru el, a afirma înseamnă a duce, a lua asupră-şi, a purta povara. El duce totul: poverile cu care este încărcat (valorile divine), cele cu care se încarcă el însuşi (valorile umane), şi greutatea muşchilor lui obosiţi cînd nu mai are nimic de dus (absenţa valorilor)[14]. Există un teribil gust al responsabilităţii la acest măgar sau acest bou dialectician, şi un gust

moral persistent, ca şi cum nu s-ar putea afirma decît ispăşind, ca şi cum ar trebui să se treacă prin marile încercări ale sciziunii şi sfîşierii pentru a ajunge să se spună da. Ca şi cum Diferenţa ar fi răul, şi deja negativul, care nu putea produce afirmaţia decît ispăşind, adică luîndu-şi asupra-şi atît povara negativului cît şi pe aceea a negaţiei înseşi. Mereu vechiul blestem ce răsună de la înălţimea principiului de identitate: se va salva, nu ceea ce e pur şi simplu reprezentat, ci doar reprezentarea infinită (conceptul) care conservă întregul negativ pentru a reda în sfîrşit diferenţa identicului. Dintre toate sensurile cuvîntului *Aufheben*, nu există altul mai important decît acela de a ridica. Există fireşte un cerc al dialecticii, dar acest cerc infinit nu are peste tot decît un singur centru care reţine în el toate celelalte cercuri, toate celelalte centre momentane. Reluările sau repetiţiile dialecticii exprimă doar conservarea totului, toate figurile şi toate momentele, într-o Memorie uriaşă. Reprezentarea infinită este memorie care conservă. Repetiţia nu mai e aici decît un muzeu, o putere a memoriei înseşi. Există într-adevăr o selecţie circulară dialectică, dar totdeauna în avantajul a ceea ce se conservă în reprezentarea infinită, adică a ceea ce poartă şi a ceea ce e purtat. Selecţia funcţionează în răspăr, şi elimină fără milă ceea ce ar face cercul şerpuitor, sau ar sparge transparenţa amintirii. Aidoma umbrelor cavernei, purtătorul şi purtatul intră întruna şi ies ca să intre din nou, în reprezentarea infinită — şi iată că pretind a fi luat asupra lor puterea dialectică însăşi.

Însă conform celeilalte concepţii, afirmaţia e cea dintîi: ea afirmă diferenţa, distanţa. Diferenţa este cea uşoară, cea aeriană, cea afirmativă. A afirma nu înseamnă a duce, ci exact contrarul: a despovăra, a uşura. Nu mai e negativul care produce o fantomă de afirmaţie, ca un erzaţ. Este Nu-ul ce rezultă din afirmaţie: el este la rîndul lui umbra, dar mai degrabă în sens de consecinţă, am zice de *nachfolge*. Negativul e epifenomenul. Negaţia este, ca într-o baltă, efectul unei afirmaţii prea puternice, prea diferite. Şi e nevoie poate de două afirmaţii

pentru a produce umbra negaţiei ca *nachfolge*; şi poate există două momente, care sînt Diferenţa ca miazănoapte şi miazăzi, cînd umbra însăşi dispare. Tocmai în acest sens Nietzsche opune Da-ul *şi* Nu-ul Măgarului, Da-ului şi Nu-ului lui Dionysos-Zarathustra — punctul de vedere al sclavului care scoate din nu fantoma unei afirmaţii, punctului de vedere al "stăpînului" care scoate din Da o consecinţă de negaţie, de distrugere — punctul de vedere al conservatorilor valorilor vechi, celui al creatorilor de noi valori[15]. Cei pe care Nietzsche îi numeşte stăpînii sînt cu siguranţă oameni de putere, dar nu oamenii puterii, de vreme ce puterea se judecă după atribuirea valorilor în curs; nu e suficient ca sclavul să ia puterea pentru a înceta să mai fie sclav, chiar legea însăşi a cursului sau a suprafeţei lumii e de a fi condusă de sclavi. Distincţia dintre valorile stabilite şi creaţie nu trebuie nici ea înţeleasă în sensul unui relativism istoric, ca şi cum valorile stabilite ar fi fost noi la vremea lor, iar cele noi ar trebui să se stabilească şi ele la timpul lor. Dimpotrivă, există o diferenţă de natură, precum între ordinea conservatoare a reprezentării, şi o dezordine creatoare, un haos genial, care nu poate niciodată decît să coincidă cu un moment al istoriei fără să se confunde cu el. Diferenţa de natură cea mai profundă este între formele medii şi formele extreme (valori noi): extremul nu se atinge ducînd la infinit formele medii, servindu-ne de opoziţia lor în finit pentru a afirma identitatea lor în infinit. În reprezentarea infinită, pseudoafirmaţia nu ne face să ieşim din formele medii. De aceea Nietzsche reproşează tuturor procedeelor de selecţie întemeiate pe opoziţie sau pe luptă, că vin în avantajul mediei şi operează în beneficiul "marelui număr". Veşnicei reîntoarceri îi revine datoria de a opera adevărata selecţie, fiindcă ea elimină dimpotrivă formele medii şi degajează "forma superioară a tot ce este". Extremul nu e identitatea contrarelor, ci mai degrabă univocitatea diferitului; forma superioară nu e forma infinită, ci mai degrabă veşnicul informal al veşnicei reîntoarceri înseşi de-a lungul metamorfozelor şi al transfor-

mărilor. Veşnica reîntoarcere "face" diferenţa, fiindcă ea creează forma superioară. Veşnica reîntoarcere se serveşte de negaţie ca *nachfolge*, şi inventează o nouă formulă a negării negaţiei: este negat, trebuie să fie negat *tot ceea ce poate fi negat*. Geniul veşnicei reîntoarceri nu e în memorie, ci în risipă, în uitarea devenită activă. Tot ce e negativ şi tot ce neagă, toate aceste afirmaţii medii care poartă negativul, toţi acei palizi Da neaveniţi care ies din *nu, tot ce nu suportă* încercarea veşnicei reîntoarceri, trebuie să fie negat. Dacă veşnica reîntoarcere este o roată, aceasta mai trebuie dotată şi cu o mişcare centrifugă violentă, care să înlăture tot ce "poate" fi negat, tot ce nu suportă încercarea. Nietzsche nu le anunţă decît o pedeapsă uşoară celor ce nu *vor crede* în veşnica reîntoarcere: ei nu vor simţi şi nu vor avea decît o viaţă trecătoare! Ei se vor simţi, se vor şti drept ceea ce sînt — epifenomene; aceasta va fi Ştiinţa ("*Savoir*") lor absolută. Aşadar negaţia în chip de consecinţă rezultă din deplina afirmaţie, consumă tot ce e negativ, şi se consumă ea însăşi în centrul mobil al veşnicei reîntoarceri. Căci dacă veşnica reîntoarcere este un cerc, Diferenţa se află în centrul lui, iar Acelaşi doar în perimetrul lui — cerc în fiecare clipă descentrat, în mod constant şerpuitor, care nu se roteşte decît în jurul inegalului.

Negaţia este diferenţa, însă diferenţa văzută din partea mică, văzută de jos în sus. Dimpotrivă, văzută în picioare, de sus în jos, diferenţa este afirmaţia. Dar această propoziţie are multe sensuri; că diferenţa e obiect de afirmaţie; că afirmaţia însăşi e multiplă; că aceasta este creaţie, dar şi că ea trebuie să fie creată, ca afirmînd diferenţa, ca fiind diferenţă în ea însăşi. Nu negativul este motorul. Ci mai degrabă există elemente diferenţiale pozitive, care determină totodată geneza afirmaţiei şi a diferenţei afirmate. Că există o geneză a afirmaţiei ca atare, faptul ne scapă de fiecare dată cînd lăsăm afirmaţia în indeterminat, sau cînd punem determinarea în negativ. Negaţia rezultă din afirmaţie: asta înseamnă că negarea ţîşneşte în urma afirmării, sau alături de ea, *însă numai ca umbra elemen-*

tului genetic mai profund — al acestei puteri sau al acestei "voinţe" care dă naştere afirmării şi diferenţei în afirmare. Purtătorii negativului nu ştiu ce fac: ei iau umbra drept realitate, hrănesc fantomele, rup consecinţa de premise, dau epifenomenului valoarea fenomenului şi a esenţei.

Reprezentarea lasă să-i scape lumea afirmată a diferenţei. Reprezentarea nu are decît un singur centru, o perspectivă unică şi fugară, şi prin aceasta o falsă adîncime; ea mijloceşte totul, dar nu mobilizează şi nu mişcă nimic. În ceea ce o priveşte, mişcarea implică o pluralitate de centre, o suprapunere de perspective, o încrucişare de puncte de vedere, o coexistenţă de momente ce deformează esenţial reprezentarea: un tablou sau o sculptură sînt deja astfel de "deformatori" ce ne obligă să facem mişcarea, adică să combinăm o vedere razantă cu o vedere de sus în jos, sau să urcăm şi să coborîm în spaţiu pe măsură ce înaintăm. E oare suficient să multiplicăm reprezentările pentru a obţine un astfel de "efect"? Reprezentarea infinită cuprinde tocmai o infinitate de reprezentări, fie că ea asigură convergenţa tuturor punctelor de vedere asupra aceluiaşi obiect sau asupra aceleiaşi lumi, fie că face din toate momentele proprietăţile unui acelaşi Eu. Dar ea păstrează astfel un centru unic care adună şi reprezintă pe toate celelalte, ca o unitate de serie ce ordonează, ce organizează odată pentru totdeauna termenii şi raporturile lor. Aceasta fiindcă reprezentarea infinită nu poate fi despărţită de o lege care o face posibilă: forma conceptului ca formă de identitate, care constituie cînd în-sinele reprezentatului (A este A), cînd pentru-sinele reprezentantului (Eu=Eu). Prefixul RE — în cuvîntul reprezentare semnifică această formă conceptuală a identicului care îşi subordonează diferenţele. Aşadar nu multiplicînd reprezentările şi punctele de vedere ajungem la imediatul definit ca "sub-reprezentativ". Dimpotrivă, deja fiecare reprezentare componentă trebuie să fie deformată, deviată, smulsă centrului ei. Trebuie ca fiecare punct de vedere să fie el însuşi lucrul, sau ca lucrul să aparţină

punctului de vedere. Trebuie aşadar ca lucrul să nu fie nimic identic, ci să fie sfîşiat într-o diferenţă în care se pierde atît identitatea obiectului văzut cît şi cea a subiectului care vede. Trebuie ca diferenţa să devină elementul, unitatea ultimă, să trimită deci la alte diferenţe care niciodată nu o identifică, ci o diferenţiază. Trebuie ca fiecare termen al unei serii, fiind deja diferenţă, să fie pus într-un raport variabil cu alţi termeni, şi să constituie astfel alte serii lipsite de centru şi de convergenţă. Trebuie să se afirme, în seria însăşi, divergenţa şi descentrarea. Fiecare lucru, fiecare fiinţă trebuie să-şi vadă propria identitate înghiţită în diferenţă, fiecare nemaifiind decît o diferenţă între diferenţe. Trebuie arătat că diferenţa purcede *diferind*. Se ştie că opera de artă modernă tinde să realizeze aceste condiţii: ea devine în acest sens un adevărat *teatru*, alcătuit din metamorfoze şi permutări. Teatru fără nimic fix, sau labirint fără fir (Ariadne s-a spînzurat). Opera de artă părăseşte domeniul reprezentării pentru a deveni "experienţă", empirism transcendental sau ştiinţă a sensibilului.

E ciudat că estetica (ştiinţă a sensibilului) a putut fi întemeiată pe ceea ce *poate* fi reprezentat în sensibil. Nu e mai bun, ce-i drept, nici demersul invers care sustrage din reprezentare sensibilul pur, şi încearcă să-l determine ca ceea ce rămîne după ce s-a suprimat reprezentarea (un flux contradictoriu, spre exemplu, o rapsodie de senzaţii). Desigur, empirismul devine transcendental, iar estetica, o disciplină apodictică, atunci cînd sesizăm direct în sensibil ceea ce nu poate fi decît simţit, fiinţa însăşi *a* sensibilului: diferenţa, diferenţa de potenţial, diferenţa de intensitate ca raţiune a diversului calitativ. Aici, în diferenţă, scînteiază fenomenul, se explică în chip de semn, iar mişcarea se produce ca "efect". Lumea intensă a diferenţelor, unde calităţile îşi află raţiunea lor iar sensibilul, fiinţa sa, este tocmai obiectul unui empirism superior. Acest empirism ne dezvăluie o stranie "raţiune", multiplul şi haosul diferenţei (distribuţiile nomade, anarhiile încoronate). Întotdeauna diferenţele se aseamănă, sînt analoage, opuse sau iden-

tice: diferenţa e în spatele oricărui lucru, dar în spatele diferenţei nu există nimic. Fiecărei diferenţe îi revine menirea de a trece prin toate celelalte, şi de a se "vrea" pe sine sau de a se regăsi ea însăşi prin toate celelalte. De aceea veşnica reîntoarcere nu se iveşte în al doilea rînd, sau nu vine după aceea, ci este deja prezentă în orice metamorfoză, contemporană cu ceea ce face să se reîntoarcă. Veşnica reîntoarcere se raportează la o lume de diferenţe implicate unele în altele, la o lume complicată, *fără identitate*, haotică în sens propriu. Joyce prezenta acel *vicus of recirculation* ca făcînd să se învîrtească un *haosmos*; iar Nietzsche spunea deja că haosul şi veşnica reîntoarcere nu sînt două lucruri distincte, ci o singură şi aceeaşi *afirmare*. Lumea nu e nici finită nici infinită, ca în reprezentare: ea este limitată şi nelimitată. Veşnica reîntoarcere este nelimitatul limitatului însuşi, fiinţa univocă ce se enunţă despre diferenţă. În veşnica reîntoarcere, hao-rătăcirea se opune coerenţei reprezentării; ea exclude coerenţa unui subiect care se reprezintă ca şi pe cea a unui obiect reprezentat. *Re*petiţia se opune *re*prezentării, prefixul şi-a schimbat sensul, căci într-un caz diferenţa este enunţată doar în raport cu identicul, pe cînd în celălalt caz univocul este cel ce se enunţă în raport cu diferitul. Repetiţia este fiinţa informală a tuturor diferenţelor, puterea informală a fondului care duce fiecare lucru la această "formă" extremă în care reprezentarea lui se destramă. *Dispars*-ul e ultimul element al repetiţiei, care se opune identităţii reprezentării. De aceea cercul veşnicei reîntoarceri, acela al diferenţei şi al repetiţiei (care îl desface pe cel al identicului şi al contradictoriului), este un cerc şerpuitor, care spune doar Acelaşi-ul a ceea ce diferă. Poetul Blood exprimă profesiunea de credinţă a empirismului transcendental ca adevărată estetică: "Natura este contingentă, excesivă şi mistică în esenţă... Lucrurile sînt stranii... Universul e sălbatic... Acelaşi se reîntoarce doar ca să aducă diferitul. Cercul uşor al spirei gravorului creşte doar cu grosimea unui fir de păr. Însă diferenţa se distribuie pe întreaga curbă, niciodată potrivită întocmai"[16].

Se întîmplă să se determine o schimbare filozofică considerabilă între două momente reprezentate de prekantianism şi postkantianism. Primul s-ar defini prin negativul de limitare, celălalt, prin negativul de opoziţie. Unul, prin identitatea analitică, celălalt, prin identitatea sintetică. Unul, din punct de vedere al substanţei infinite, celălalt, din punct de vedere al Eului finit. În marea analiză leibniziană, deja Eul finit se introduce în desfăşurarea infinitului, dar în marea sinteză hegeliană, infinitul e cel ce se reintroduce în operaţia Eului finit. Ne vom îndoi totuşi de importanţa unor astfel de schimbări. Pentru o filozofie a diferenţei, nu prea are importanţă dacă negativul e conceput ca negativ de limitare sau de opoziţie, iar identitatea, ca analitică sau sintetică, din moment ce diferenţa este oricum redusă la negativ şi subordonată identicului. Unicitatea şi identitatea substanţei divine sînt cu siguranţă singurul chezaş al Eului unu şi identic, iar Dumnezeu subzistă atîta timp cît menţinem Eul. Eu finit sintetic sau substanţă divină analitică, e acelaşi lucru. De aceea permutările Om-Dumnezeu sînt atît de dezamăgitoare şi nu ne ajută să facem nici măcar un pas. Nietzsche pare să fie cu adevărat primul care îşi dă seama că moartea lui Dumnezeu nu devine efectivă decît odată cu disoluţia Eului. Ceea ce se dezvăluie atunci, este tocmai fiinţa, care se enunţă despre diferenţe ce nu sînt nici în substanţă şi nici într-un subiect: tot atîtea afirmări subterane. Dacă veşnica reîntoarcere este cea mai înaltă gîndire, adică cea mai intensă, aceasta fiindcă extrema ei coerenţă, în punctul cel mai înalt, exclude coerenţa unui subiect gînditor, a unei lumi gîndite ca şi a unui Dumnezeu chezaş[17]. Mai degrabă decît ceea ce se petrece înainte şi după Kant (şi care înseamnă acelaşi lucru), trebuie să ne intereseze un momemt precis al kantianismului, moment furiş strălucitor ce nu se prelungeşte nici măcar la Kant, care se prelungeşte şi mai puţin în postkantianism — făcînd poate excepţie la Hölderlin, în experienţa şi ideea unei "deturnări categorice". Căci, în momentul în care Kant incriminează teologia raţională, el intro-

duce *cu aceeaşi ocazie* un fel de dezechilibru, de fisură sau de spărtură, o alienare de drept, de neînvins în drept, în Eul pur din *eu gîndesc*: subiectul nu-şi mai poate reprezenta propria spontaneitate decît ca pe a Altuia, şi prin aceasta invocă în ultimă instanţă o misterioasă coerenţă ce o exclude pe a sa proprie, aceea a lumii şi a lui Dumnezeu. Cogito pentru un eu dizolvat: Eul din *Eu gîndesc* are în esenţa sa o receptivitate intuitivă în raport cu care, deja, EU e un altul. Prea puţin contează că identitatea sintetică, apoi moralitatea raţiunii practice restaurează integritatea eului, a lumii şi a lui Dumnezeu, şi pregătesc sintezele postkantiene; am intrat pentru o clipă în această schizofrenie de drept ce caracterizează cea mai înaltă putere a gîndirii, şi care deschide direct Fiinţa către diferenţă, în pofida tuturor medierilor, a tuturor reconcilierilor conceptului.

*
* *

Sarcina filozofiei moderne a fost definită: răsturnarea platonismului. Că această răsturnare păstrează multe caractere platoniciene nu e un lucru doar inevitabill, ci şi dezirabil. E adevărat că platonismul reprezintă deja subordonarea diferenţei puterilor Unului, Analogului, Asemănătorului şi chiar ale Negativului. Aidoma animalului pe cale de a fi domesticit, ale cărui mişcări, într-o ultimă zbatere furioasă, exprimă mai bine decît în stare de libertate o natură neîntîrziat pierdută: lumea heraclitiană mocneşte în platonism. Cu Platon reuşita e încă îndoielnică; medierea nu şi-a găsit mişcarea gata făcută. Ideea nu e încă un concept de obiect ce supune lumea exigenţelor reprezentării, ci mai curînd o prezenţă brută ce nu poate fi evocată în lume decît în funcţie de ceea ce nu e "reprezentabil" în lucruri. De aceea Ideea nu a ales încă să raporteze diferenţa la identitatea unui concept în general; ea nu a renunţat la găsirea unui concept pur, un concept propriu diferenţei ca atare. Labirintul sau haosul sînt descurcate, dar

fără fir, fără ajutorul unui fir. Aristotel a văzut foarte bine ceea ce e neînlocuibil în platonism, deşi face din asta tocmai o critică îndreptată împotriva lui Platon: dialectica diferenţei are o metodă care îi este proprie — diviziunea — dar aceasta operează fără mediere, fără termen mediu sau raţiune, acţionează în imediat, şi mai curînd invocă inspiraţiile Ideii decît exigenţele unui concept în general. Şi e adevărat că diviziunea, în raport cu presupusa identitate a unui concept este un procedeu capricios, incoerent, care sare de la o singularitate la alta. Dar oare nu aceasta e forţa lui din punct de vedere al Ideii? Şi departe de a fi un procedeu dialectic printre altele, care ar trebui să fie completat sau schimbat de altele, oare nu diviziunea înlocuieşte, în momentul în care apare, celelalte procedee, nu ea adună întreaga putere dialectică în beneficiul unei adevărate filozofii a diferenţei, şi nu ea cumpăneşte totodată platonismul şi posibilitatea de a răsturna platonismul?

Greşeala noastră constă în a încerca să înţelegem diviziunea platoniciană pornind de la exigenţele lui Aristotel. După Aristotel, e vorba de a diviza un gen în specii opuse; or, acest procedeu nu e numai lipsit de "raţiune" prin el însuşi, ci îi lipseşte şi o raţiune pentru care se hotărăşte că ceva ţine mai degrabă de cutare specie decît de cutare alta. Spre exemplu, arta este divizată în arte de producţie şi arte de achiziţie; dar de ce pescuitul cu undiţa ţine oare de achiziţie?; ceea ce lipseşte aici, e medierea, adică identitatea unui concept capabil să servească de termen mediu. Dar este evident că obiecţia cade dacă diviziunea platoniciană nu-şi propune nicidecum să determine speciile unui gen. Sau mai degrabă îşi propune acest lucru, dar superficial şi chiar ironic, pentru a ascunde mai bine sub această mască adevăratul ei secret[18]. Diviziunea nu este inversul unei "generalizări", ea nu este o specificaţie. Nu e nicidecum vorba de o metodă de specificaţie, ci de selecţie. Nu e vorba de a diviza un gen determinat în specii diferite, ci de a diviza o specie confuză în descendenţe pure, sau de a selecţiona o descendenţă pură pornind de la un material care nu este

astfel. S-ar putea vorbi de "platononi" care se opun "aristotelonilor", aşa cum biologii opun "jordanonii" "linnéonilor". Căci specia lui Aristotel, chiar indivizibilă, chiar infimă, este o mare specie. Diviziunea platoniciană operează într-un cu totul alt domeniu, care este acela al micilor specii sau al descendenţelor. De aceea punctul său de plecare este, în mod indiferent, un gen sau o specie; dar acest gen, această specie cuprinzătoare, este pus ca o materie logică nediferenţiată, un material indiferent, un mixt, o multiplicitate nedefinită reprezentînd ceea ce trebuie să fie eliminat pentru a scoate la iveală Ideea ca descendenţă pură. Căutarea aurului, iată modelul diviziunii. Diferenţa nu e specifică, între două determinări ale genului, ci în întregime de o parte, în descendenţa selecţionată: nu contrarele aceluiaşi gen, ci purul şi impurul, bunul şi răul, autenticul şi inautenticul într-un mixt ce formează o specie largă. Pura diferenţă, purul concept de diferenţă, şi nu diferenţa mijlocită în concept în general, în gen şi în specii. Sensul şi scopul metodei diviziunii sînt selecţia rivalilor, punerea la încercare a pretendenţilor — nu *αντιφασις*, ci *αμφισοητησις* (aceasta se vede limpede în cele două exemple principale din Platon; în *Politicul*, unde omul politic e definit ca cel ce ştie să "pască oamenii", însă mulţi oameni, comercianţi, plugari, brutari, gimnaşti vin şi spun: adevăratul păstor al oamenilor sînt eu!; şi în *Fedru*, unde e vorba de a defini delirul cel bun şi adevăratul amant, şi unde mulţi pretendenţi vin să spună: amantul, iubirea, sînt eu!). Nici vorbă de specie în toate acestea, exceptînd cazurile ironiei. Nimic comun cu preocupările lui Aristotel: nu e vorba de a identifica, ci de a autentifica. Singura problemă care străbate întreaga filozofie a lui Platon, care stă la temelia clasificării ştiinţelor sau a artelor, este aceea de a evalua rivalii, de a selecţiona pretendenţii, de a deosebi *lucrul de simulacrele lui* în cadrul unui pseudogen sau al unei specii cuprinzătoare. E vorba de a face diferenţa: deci de a opera în profunzimile imediatului, în dialectica imediatului, periculoasa încercare, fără fir şi fără plasă. Căci după obiceiul

antic, acela al mitului şi al epopeii, falşii pretendenţi trebuie să moară.

Problema noastră nu e încă de a şti dacă diferenţa selectivă intervine efectiv între adevăraţii şi falşii pretendenţi, în felul în care o spune Platon, ci mai degrabă de a şti cum face Platon această diferenţă, cu ajutorul metodei diviziunii. Cititorul are, aici, o mare surpriză; căci Platon face apel la un "mit". Am spune deci că, de îndată ce-şi leapădă masca de specificaţie şi-şi dezvăluie adevăratul scop, diviziunea renunţă totuşi la realizarea acestuia, lăsîndu-se înlocuită de simplul "joc" al unui mit. Într-adevăr, de îndată ce ajungem la problema pretendenţilor, *Politicul* invocă imaginea unui Dumnezeu ce porunceşte lumii şi oamenilor în perioada arhaică: numai acest zeu merită la drept vorbind numele de Rege-păstor al oamenilor. Însă tocmai că, în raport cu el, nu toţi pretendenţii au aceleaşi merite: o anumită "grijă" a comunităţii umane trimite în primul rînd la omul politic, fiindcă el este cel mai aproape de modelul lui Dumnezeu-păstor arhaic. Pretendenţii sînt într-un fel evaluaţi după o ordine de participare electivă, şi printre rivalii politicului, se vor putea distinge (conform acestei măsuri ontologice furnizate de mit) rude, servitori, oşteni străini, în sfîrşit şarlatani, măsluitori[19]. Acelaşi demers şi în *Fedru*: cînd e vorba de a deosebi "delirurile", Platon invocă pe neaşteptate un mit. El descrie peregrinarea sufletelor înainte de încarnare, amintirea pe care o duc cu ele despre Ideile pe care le-au putut contempla. Tocmai această contemplare mitică, natura sau gradul acestei contemplări, genul de ocazii necesare reamintirii, determină valoarea şi ordinea diferitelor tipuri de delir actuale: putem determina cine e falsul amant, cine e adevăratul amant; am putea chiar determina cine, dintre amant, poet, preot, ghicitor, filozof, este în mod electiv părtaş la reminiscenţă şi la contemplare — cine este adevăratul pretendent, adevăratul participant, şi în ce ordine vin ceilalţi. (Se va obiecta că al treilea text mare privind diviziunrea, cel din *Sofistul*, nu prezintă nici un mit; aceasta fiindcă, printr-o utilizare para-

doxală a metodei, printr-o contrautilizare, Platon îşi propune să izoleze aici falsul pretendent prin excelenţă, cel care are pretenţii la totul fără nici un drept: "sofistul".)

Însă această introducere a mitului pare să confirme toate obiecţiile lui Aristotel: diviziunea, lipsită de mediere, nu ar avea nici o forţă probantă, şi ar trebui să predea ştafeta unui mit care să-i furnizeze un echivalent de mediere sub o formă imaginară. Şi aici, totuşi, trădăm sensul acestei metode atît de misterioase. Căci, dacă e adevărat că mitul şi dialectica sînt două forţe distincte în platonism în general, această distincţie încetează să mai aibă valoare în momentul în care dialectica descoperă în diviziune adevărata ei metodă. Diviziunea este cea care învinge dualitatea, şi integrează mitul în dialectică, face din el un element al dialecticii înseşi. Structura mitului apare limpede la Platon: e cercul, cu cele două funcţii dinamice ale lui, a se învîrti şi a se reîntoarce, a distribui sau a repartiza — repartiţia loturilor aparţine roţii care se învîrteşte aşa cum metempsihoza aparţine veşnicei reîntoarceri. Motivele pentru care Platon nu este desigur un protagonist al veşnicei reîntoarceri nu ne vor reţine aici. Însă nu e mai puţin adevărat că mitul, atît în *Fedru* cît şi în *Politicul* sau în altă parte, stabileşte modelul unei circulaţii parţiale, în care apare un fundament apt să facă diferenţa, adică să măsoare rolurile sau pretenţiile. Acest fundament se află determinat în *Fedru* sub forma Ideilor, aşa cum sînt ele contemplate de sufletele ce umblă pe deasupra bolţii cereşti; iar în *Politicul*, sub forma lui Dumnezeu-păstor ce prezidează el însuşi mişcarea circulară a universului. Centru sau motor al cercului, fundamentul este instituit în mit ca principiul unei încercări sau al unei selecţii, care dă întregul ei sens metodei diviziunii fixînd gradele unei participări elective. Conform celei mai vechi tradiţii, mitul circular este aşadar povestirea-repetiţie a unei întemeieri. Diviziunea îl cere ca temeiul apt să facă diferenţa; şi invers, el cere diviziunea ca starea diferenţei în ceea ce trebuie să fie întemeiat. Diviziunea este adevărata unitate a dialecticii şi

mitologiei, a mitului ca întemeiere, şi a logosului ca *λογος τομενς*.

Acest rol al fundamentului apare deosebit de clar în concepţia platoniciană a participării. (Şi fără îndoială că el este cel care furnizează diviziunii medierea ce părea să-i lipsească, şi care, totodată, raportează diferenţa la Unul; dar într-un mod atît de aparte...) A participa vrea să însemne a avea parte, a avea după, a avea în al doilea rînd. Cel care posedă în primul rînd, este fundamentul însuşi. Numai Dreptatea e dreaptă, spune Platon; în ce-i priveşte pe cei numiţi de noi drepţi, ei posedă în al doilea rînd, sau în al treilea, sau în al patrulea... sau ca simulacru, calitatea de a fi drept. Că numai dreptatea e dreaptă nu este o simplă propoziţie analitică. E desemnarea Ideii ca fundament ce posedă în primul rînd. Şi propriul fundamentului este de a da spre participare, de a da în al doilea rînd. Astfel, ceea ce participă, şi care participă mai mult sau mai puţin, în grade diferite, este în mod necesar un pretendent. Pretendentul este cel ce recurge la un fundament, pretenţia este cea care trebuie fondată (sau denunţată ca fără fundament). Pretenţia nu este un fenomen printre altele, ci natura oricărui fenomen. Fundamentul este o încercare care dă, pretendenţilor, calitatea de a participa mai mult sau mai puţin la obiectul pretenţiei; tocmai în acest sens fundamentul măsoară şi face diferenţa. Se cuvine deci să deosebim: Dreptatea, ca fundament; calitatea de drept, ca obiect al pretenţiei posedat de ceea ce fondează; cei drepţi, ca pretendenţi ce participă în mod inegal la obiect. De aceea neoplatonicienii ne oferă o înţelegere atît de profundă a platonismului atunci cînd îşi expun triada sacră: Imparticipabilul, Participatul, Participanţii. Principiul care întemeiază e aidoma imparticipabilului, dar el dă ceva spre participare, şi îl dă participantului, posesorului în al doilea rînd, adică pretendentului care a ştiut să treacă prin încercarea întemeierii. Am putea spune: tatăl, fata şi pretendentul. Şi fiindcă triada se reproduce de-a lungul unei serii de participări, fiindcă pretendenţii participă într-o ordine şi în

grade ce reprezintă diferenţa în act, neoplatonicienii au văzut clar esenţialul; că diviziunea are ca scop, nu distingerea speciilor în lăţime, ci stabilirea unei dialectici seriale, de serii sau încregături în adîncime, care marchează acţiunile unui fundament selectiv ca şi ale unei participări elective (Zeus I, Zeus II, etc.) Reiese prin urmare că, departe de a însemna încercarea fundamentului însuşi, contradicţia reprezintă, dimpotrivă, starea unei pretenţii nefondate, la limita participării. Dacă dreptul pretendent (întîiul fondat, legitimul, autenticul) are drept rivali cum ar fi rude ale sale, ajutori, slujitori, participînd în diverse calităţi la pretenţia lui, el are împotrivă şi simulacre, măsluiri demascate de încercare: aşa este, după Platon, "sofistul", bufonul, centaur sau satir, care pretinde totul şi, pretinzînd totul, nu e niciodată fondat, ci contrazice totul şi se contrazice pe sine...

Dar în ce constă exact încercarea impusă de fundament? Ne-o spune mitul: mereu o sarcină de împlinit, o enigmă de dezlegat. Este întrebat oracolul, dar răspunsul oracolului este el însuşi o problemă. Dialectica este ironia, dar ironia este arta problemelor şi a întrebărilor. Ironia constă în a trata lucrurile şi fiinţele ca pe tot atîtea răspunsuri la întrebări ascunse, ca tot atîtea cazuri pentru probleme de dezlegat. Ne amintim că Platon defineşte dialectica nu altfel decît ca procedînd prin "probleme", pe firul cărora ne ridicăm pînă la purul principiu care întemeiază, adică le măsoară ca atare şi distribuie soluţiile corespunzătoare; iar *Menon* nu expune teoria reminiscenţei decît în raport cu o problemă geometrică, care trebuie înţeleasă înainte de a fi rezovltă, şi care trebuie să aibă soluţia pe care o merită după modul în carre a înţeles-o reminiscentul. Nu avem a ne îngriji acum de distincţia pe care se cuvine să o facem între cele două instanţe care sînt problema şi întrebarea, ci mai degrabă să luăm seama la rolul esenţial pe care-l joacă complexul lor în dialectica platoniciană — rol comparabil în importanţă cu acela pe care îl va avea mai tîrziu negativul, de pildă în dialectica hegeliană. Însă tocmai că *nu* negativul joacă

acest rol la Platon. Încît trebuie să ne întrebăm dacă celebra teză din *Sofistul*, în pofida anumitor echivocuri, nu trebuie înţeleasă astfel: acel "ne", în cuvîntul "nefiinţă", exprimă *altceva decît negativul*. În această privinţă, vina teoriilor tradiţionale este aceea că ne impun o alternativă îndoielnică: cînd căutăm să evităm negativul, ne declarăm mulţumiţi dacă arătăm că fiinţa este realitate pozitivă plină, şi nu admite nici o nefiinţă; invers, cînd căutăm să întemeiem negaţia, sîntem mulţumiţi dacă reuşim să punem în fiinţă, sau în raport cu fiinţa, o nefiinţă oarecare (ni se pare că această nefiinţă este în mod necesar fiinţa negativului sau temeiul negaţiei). Alternativa este aşadar următoarea: sau nu există nefiinţă, şi atunci negaţia este iluzorie şi neîntemeiată; sau există nefiinţă, care pune negativul în fiinţă şi întemeiază negaţia. Poate avem totuşi motive să spunem *totodată* că există nefiinţă, şi că negativul este iluzoriu.

Problema sau întrebarea nu sînt determinări subiective, privative, marcînd un moment de insuficienţă în cunoaştere. Structura problematică face parte din obiecte, şi permite sesizarea lor ca semne, aşa cum instanţa interogatoare sau problematizantă face parte din cunoaştere, şi permite sesizarea pozitivităţii acesteia, specificităţii ei în actul de *a învăţa*. Într-un plan şi mai adînc, tocmai Fiinţa (Platon spunea Ideea) "corespunde" esenţei problemei sau întrebării ca atare. Există un fel de "deschidere" (*«béance»*), un "pliu" ontologic care raportează fiinţa şi întrebarea una la cealaltă. În acest raport fiinţa este Diferenţa însăşi. Fiinţa este şi nefiinţă, *dar nefiinţa nu este fiinţa negativului*, este fiinţa problematicului, fiinţa problemei şi a întrebării. Diferenţa nu este negativul, dimpotrivă, nefiinţa este Diferenţa: *ετερον*, şi nu *εναντιον*. De aceea nefiinţa ar trebui să se scrie mai degrabă (ne)fiinţă, sau, şi mai bine, fiinţă. Se întîmplă, în acest sens, ca infinitivul, *esse*, să desemneze mai puţin o propoziţie cît interogaţia la care propoziţia e chemată să răspundă. Această (ne)fiinţă este Elementul diferenţial în care afirmaţia, ca afirmaţie multiplă, află principiul genezei

sale. Cît despre negaţie, ea nu e decît umbra acestui principiu mai înalt, umbra diferenţei alături de afirmaţia efectuată. Atunci cînd confundăm (ne)fiinţa cu negativul, contradicţia este inevitabil dusă în fiinţă; dar contradicţia este încă aparenţa sau epifenomenul, iluzia proiectată de către problemă, umbra unei întrebări care rămîne deschisă şi a fiinţei care corespunde ca atare cu această întrebare (înainte de a-i da un răspuns). Oare nu în acest sens deja contradicţia caracterizează, la Platon, starea dialogurilor zise aporetice? Dincolo de contradicţie, diferenţa — dincolo de *ne*fiinţă, (ne)fiinţa, dincolo de negativ, problema şi întrebarea[20].

*

* *

Aşadar, cele patru figuri ale dialectici platoniciene sînt: selecţia diferenţei, instaurarea unui cerc mitic, stabilirea unei întemeieri, poziţia unui complex întrebare-problemă. Însă prin aceste figuri diferenţa este raportată încă la Acelaşi şi la Unu. Şi, fără îndoială, *acelaşi* nu trebuie confundat cu identitatea conceptului în general; el caracterizează mai degrabă Ideea ca fiind lucrul "însuşi". Dar în măsura în care el joacă rolul unui adevărat temei, nu prea se vede care este efectul său dacă nu acela de a face să existe identicul în întemeiat, de a se servi de diferenţă pentru a face să existe identicul. Într-adevăr, distincţia dintre aceiaşi şi identic nu dă roade dacă Acelaşi este supus unei convertiri care-l raportează la diferit, în acelaşi timp lucrurile şi fiinţele care se disting în diferit suportînd în mod corespunzător o distrugere radicală a *identităţii* lor. Numai cu această condiţie diferenţa este gîndită în ea însăşi şi nu reprezentată, nu mediată. Dimpotrivă, întregul platonism este dominat de ideea distincţiei ce trebuie făcută între "lucrul însuşi" şi simulacre. În loc de a gîndi diferenţa în ea însăşi, el o raportează deja la un fundament, o subordonează aceluiaşi şi introduce medierea sub o formă mitică. A răsturna platonismul înseamnă următorul lucru: tăgăduirea primatului unui original

asupra copiei, a unui model asupra imaginii. Glorificarea domniei simulacreleor şi a reflectărilor. În articolele pe care le citam mai înainte, Pierre Klossowski a subliniat acest punct: veşnica reîntoarcere, luată în sensul ei strict, înseamnă că fiecare lucru nu există decît revenind, copie a unei infinităţi de copii ce nu îngăduie să existe originalul şi nici chiar originea. De aceea veşnica reîntoarcere e numită "parodică": ea califică ceea ce face să fie (şi să revină), ca fiind simulacru[21]. Simulacrul este adevăratul caracter sau forma a ceea ce este — "fiinţarea" — cînd veşnica reîntoarcere este puterea Fiinţei (informalul). Cînd identitatea lucrurilor e dizolvată, fiinţa scapă, atinge univocitatea, şi începe să se învîrtească în jurul diferitului. Ceea ce este sau revine nu are nici o identitate prealabilă şi constituită: lucrul se reduce la diferenţa care îl sfîşie, şi la toate diferenţele implicate în aceasta, şi prin care el trece. În acest sens simulacrul este simbolul însuşi, adică semnul în măsura în care interiorizează condiţiile propriei sale repartiţii. Simulacrul a sesizat o *disparitate* constituentă în lucrul pe care îl destituie din rangul de model. Dacă, aşa cum am văzut, veşnica reîntoarcere are ca funcţie stabilirea unei diferenţe de natură între formele medii şi formele superioare, există şi o diferenţă de natură între poziţiile medii sau moderate ale veşnicei reîntoarceri (fie ciclurile parţiale, fie reîntoarcerea globală aproximativă, *in specie*) şi poziţia ei strictă sau categorică. Căci, afirmată în toată puterea ei, veşnica reîntoarcere nu permite nici o instaurare a unei întemeieri-temei: dimpotrivă, ea distruge, înghite orice temei ca instanţă ce ar pune diferenţa între originar şi derivat, între lucru şi simulacre. Ne face martorii unei *destemeieri* ("*effondement*") universale. Prin "destemeiere" trebuie să înţelegem această libertate nemijlocită a temeiului, această descoperire a unui temei îndărătul oricărui alt temei, acest raport dintre fără-temei şi neîntemeiat, această reflecţie imediată a informalului şi a formei superioare care constituie veşnica reîntoarcere. Fiecare lucru, animal sau fiinţă este adus la starea de simulacru; şi atunci, gînditorul veşnicei

reîntoarceri, care nu se lasă desigur scos din cavernă, ci mai degrabă ar găsi o altă cavernă dincolo de ea, mereu o alta unde să se ascundă, poate spune pe bună dreptate că este el însuşi împovărat cu forma superioară a tot ce există, aidoma poetului, "împovărat cu umanitatea, cu vieţuitoarele chiar". Înseşi aceste cuvinte îşi au ecoul în cavernele suprapuse. Şi această cruzime care la început ni se părea că întruchipează monstrul, şi că trebuie să ispăşească, că nu poate fi îmblînzită decît prin medierea reprezentativă, acum ni se pare că formează Ideea, adică conceptul pur al diferenţei în platonismul răsturnat: cel mai inocent, starea de inocenţă şi ecoul ei.

Platon a desemnat scopul suprem al dialecticii: să facă diferenţa. Numai că aceasta nu se află între lucru şi simulacre, între model şi copii. Lucrul este simulacrul însuşi, simulacrul este forma superioară, şi dificultatea pentru orice lucru este să atingă propriul său simulacru, starea sa de semn în coerenţa veşnicei reîntoarceri. Platon opunea veşnica reîntoarcere haosului, ca şi cum haosul ar fi o stare contradictorie, trebuind să primească din afară o ordine sau o lege, aidoma lucrării Demiurgului frîngînd rezistenţa unei materii rebele. Sofistul era constrîns de Platon la contradicţie, la acea presupusă stare a haosului, adică la cea mai mică putere, la ultimul grad de participare. Dar sigur că puterea *n* nu trece prin doi, trei, patru, ci se afirmă îndată pentru a constitui cel mai înaltul: ea se afirmă despre haosul însuşi; şi, aşa cum spune Nietzsche, haosul şi veşnica reîntoarcere nu sînt două lucruri diferite. Sofistul nu este fiinţa (sau nefiinţa) contradicţiei, ci doar acela care aduce toate lucrurile la starea de simulacru şi le duce pe toate în această stare. Nu trebuia oare ca Platon să împingă ironia pînă aici — pînă la această parodie? Nu trebuia oare ca Platon să fie cel dintîi care să răstoarne platonismul, sau să arate măcar direcţia unei astfel de răsturnări? Ne amintim de sfîrşitul grandios din *Sofistul*: diferenţa e deplasată, diviziunea se întoarce împotriva ei înseşi, funcţionează în răspăr, şi, de atîta adîncire a simulacrului (visul, umbra, reflectul, pictura), dovedeşte im-

posibilitatea de a-l deosebi de original sau de model. *Străinul* dă o definiţie a sofistului care *nu se mai poate* deosebi de Socrate însuşi: imitatorul ironic, procedînd prin argumente scurte (întrebări şi probleme). Atunci fiecare moment al diferenţei trebuie să-şi găsească adevăratul său chip, selecţia, repetiţia, înîntemeierea, complexul întrebare-problemă.

Am opus reprezentarea unei formări de o altă natură. Conceptele elementare ale reprezentării sînt categoriile definite ca fiind condiţii ale experienţei posibile. Dar acestea sînt prea generale, prea largi pentru real. Năvodul e atît de rar încît peştii cei mai mari se strecoară prin el. Nu e de mirare, din acest moment, că estetica se scindează în două domenii ireductibile: pe de o parte cel al teoriei sensibilului care nu reţine din real decît conformitatea lui cu experienţa posbilă şi, pe de altă parte, cel al teoriei frumosului care receptează realitatea realului în măsura în care aceasta e reflectată. Totul se schimbă atunci cînd determinăm condiţiile experienţei reale, care nu sînt mai largi decît condiţionatul, şi care diferă în natură de categorii: cele două sensuri ale esteticii se confundă, astfel că fiinţa sensibilului se revelează în opera de artă şi, totodată, opera de artă apare ca experimentare. Reproşul adus reprezentării este acela de a rămîne la forma de identitate, sub dublul raport al lucrului văzut şi al subiectului privitor. Identitatea nu e păstrată mai puţin în fiecare reprezentare componentă decît în întregul reprezentării infinite ca atare. Reprezentarea infinită îşi multiplică zadarnic punctele de vedere, organizîndu-le totodată în serii; aceste serii nu sînt mai puţin supuse condiţiei de a converge către un acelaşi obiect, către o aceeaşi lume. Reprezentarea infinită îşi multiplică zadarnic figurile şi momentele, zadarnic le organizează în cercuri înzestrate cu o automişcare; aceste cercuri nu au mai puţin un singur centru care este acela al marelui cerc al conştiinţei. Cînd, dimpotrivă, opera de artă modernă îşi desfăşoară seriile permutante şi structurile circulare, ea arată filozofiei un drum ce conduce la părăsirea reprezentării. Nu e suficient să multiplici perspec-

tivele pentru a face perspectivism. Trebuie ca fiecărei perspective sau fiecărui punct de vedere să-i corespundă o operă autonomă, avînd un sens suficient: contează doar divergenţa seriilor, descentrarea cercurilor, "monstrul". Ansamblul cercurilor şi seriilor este aşadar un haos informal, *destemeiat*, care nu are altă "lege" decît propria sa repetiţie, reproducerea sa în desfăşurarea a ceea ce e divergent şi descentrat. Se cunoaşte deja împlinirea acestor condiţii în opere precum *Cartea* lui Mallarmé sau *Finnegans Wake* a lui Joyce: opere prin natura lor problematice[22]. Aici, identitatea lucrului citit se dizolvă efectiv în seriile divergente definite de cuvintele ezoterice, aşa cum identitatea subiectului cititor se dizolvă în cercurile descentrate ale multilecturii posibile. Totuşi, nimic nu se pierde, fiecare serie existînd doar prin reîntoarcerea celorlalte. Totul a devenit simulacru. Căci, prin simulacru, nu trebuie să înţelegem doar o simplă imitaţie, ci mai degrabă actul prin care însăşi ideea unui model sau a unei poziţii privilegiate e contestată, răsturnată. Simulacrul este instanţa ce cuprinde o diferenţă în sine, ca (cel puţin) două serii divergente pe care el joacă, fără nici o asemănare, fără ca în acest caz să se poată arăta existenţa unui original şi a unei copii. Tocmai în această direcţie trebuie căutate condiţiile, însă de data asta nu ale experienţei posibile, ci ale experienţei reale (selecţie, repetiţie, etc.). Aici aflăm realitatea trăită a unui domeniu subreprezentativ. Dacă e adevărat că reprezentarea are ca element identitatea, şi un asemănător ca unitate de măsură, pura prezenţă aşa cum apare ea în simulacru are ca unitate de măsură "dispars-ul", adică mereu o diferenţă de diferenţă ca element imediat.

Note

1. Cf. Odilon REDON, *À soi-même* (Journal, Floury, éd., p. 63): „Nici o formă plastică, adică percepută obiectiv, pentru ea însăşi, sub legile umbrei şi ale luminii, prin mijloacele convenţionale ale modeleului, n-ar putea fi găsită în lucrările mele... Întreaga mea artă se limitează doar la

resursele clarobscurului şi, de asemenea, datorează mult efectelor liniei abstracte, acest agent din străfunduri, acţionînd direct asupra spiritului."

2. Aristotel, *Metafizica*, X, 4, 8 şi 9. Despre cele trei feluri de diferenţă, comună, proprie şi esenţială, PORPHYRIOS, *Eisagoge*, 8,9. Cf. şi manualele tomiste: de pildă, capitolul „de differentia" în *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae* de Joseph GREDT (Freiburg), t. I, pp. 122-125.
3. PORPHYRIOS, *Eisagoge*, 8, 20: „Diferenţa raţional adăugîndu-se animalului îl face altul, în timp ce diferenţa mişcare îl face doar de o calitate alta decît fiinţa în repaus."
4. ARISTOTEL, *Metafizica*, III, 3, 998 *b*, 20-27; şi *Topice*, VI, 6, 144 *a*, 35-40.
5. Se ştie că Aristotel nu vorbeşte el însuşi de analogie în legătură cu fiinţa. El determină categoriile ca nişte *προς εν* şi, fără îndoială, şi ca nişte *εφεξης* (cele două cazuri, în afară de echivocitatea pură, în care există „diferenţe" fără gen comun). — Numitele *προς εν* se spun în legătură cu un termen unic. Acesta e ca un *simţ comun*; dar acest simţ comun nu e un gen. Căci el formează doar o unitate distributivă (implicată şi confuză), şi nu, precum genul, o unitate colectivă, explicită şi distinctă. Cînd scolastica traduce numitele *προς εν* prin „analogie de proporţionalitate", ea are aşadar dreptate. Într-adevăr, această analogie nu trebuie înţeleasă în sens strict matematic, şi nu presupune nici o *egalitate* de raport. Ea se defineşte, ceea ce e cu totul altceva, printr-o *interioritate* a raportului: raportul fiecărei categorii cu fiinţa este interior fiecărei categorii, fiecare avînd unitate şi fiinţă pe cont propriu, în virtutea propriei sale naturi. Acest caracter distributiv este bine marcat de Aristotel, atunci cînd identifică categoriile cu nişte *διαιρεσεις*. Şi în pofida unor interpretări recente, există cu adevărat o împărţire a fiinţei corespunzătoare modurilor în care ea se distribuie „fiinţărilor". — Însă în *προς εν*, termenul unic nu e pur şi simplu fiinţa ca simţ comun, ci e deja substanţa ca *simţ prim*. De unde alunecarea către ideea acelor *εφεξης*, implicînd o ierarhie. Scolastica va vorbi aici de „analogie de proporţie": nu mai există un concept distributiv care să se raporteze formal la termeni diferiţi, ci un concept serial ce se raportează formal — în cel mai înalt grad la un termen principal, şi într-un grad mai mic la ceilalţi. Fiinţa este mai întîi, în act, analogie de proporţionalitate; dar nu prezintă ea oare, „virtual", şi o analogie de proporţie?
6. Cf. E. LAROCHE, *Histoire de la racine nem — en grec ancien* (Klincksieck, 1949). — E. Laroche arată că ideea de distribuţie în *νομος—νεμω* nu e într-un raport simplu cu aceea de împărţire (*τεμνω*,

δαιω, διαιρεω). Sensul pastoral de *νεμω* (a duce la păscut) nu implică decît tîrziu o împărţire a pămîntului. Societatea homerică nu cunoaşte împrejmuirile şi nici proprietatea asupra păşunilor: nu e vorba de a distribui pămîntul animalelor ci, dimpotrivă, de a le distribui pe ele însele, de a le repartiza ici şi colo într-un spaţiu ilimitat, pădure sau flanc de munte. Cuvîntul *νομος* desemnează mai întîi un loc de ocupare, dar fără limite precise (de pildă întinderea din jurul unui oraş). De unde şi tema „nomadului".

7. Étienne GILSON ridică toate aceste probleme în cartea sa despre *Jean Duns Scot* (Vrin, 1952), pp. 87-88, 114, 236-237, 629. El insistă asupra raportului analogiei cu judecata, şi mai ales cu judecata de existenţă (p. 101).

8. Cf. NIETZSCHE: „Acest cuvînt periculos, hybrisul, este piatra de încercare a oricărui heraclitian" (Filozofia în epoca tragediei grece, în *La naissance de la philosophie*, trad, BIANQUIS, N.R.F., p. 66.) Şi asupra problemei ierarhiei, „problema noastră, a spiritelor libere", *Humain trop human*, préface § 6-7. — Supraumanul, ca „formă superioară a tot ce este": *Ecce Homo* (*Ainsi parlait Zarathoustra*, § 6).

9. Asupra indiferenţei faţă de mic sau mare, cf. LEIBNIZ, *Tentamen anagogicum* (G., *Ph. Schr.*, t. VII). — Vom observa că, pentru Leibniz, nu mai puţin decît pentru Hegel, reprezentarea infinită nu se lasă redusă la o structură matematică: există în calculul diferenţial, şi în continuitate, un element arhitectonic, nonmatematic sau supramatematic. Invers, Hegel pare să recunoască în calculul diferenţial prezenţa unui adevărat infinit, care este infinitul „raportului"; ceea ce reproşează el calculului, e faptul că el exprimă acest veritabil infinit sub forma matematică a „seriei", care este un fals infinit. Cf. HEGEL, *Logique* (trad. S. JANKÉLÉVITCH, Aubier), t. I, pp. 264 sq. — Se ştie că interpretarea modernă explică în întregime calculul diferenţial în termenii *reprezentării finite*; acest punct de vedere îl analizăm în capitolul IV.

10. HEGEL, *Logique*, t. II, pp. 57, 70 şi 71. Cf. şi *Encyclopédie*, § 116- 122. — Asupra acestei treceri de la diferenţă la opoziţie, şi la contradicţie, cf. comentariile lui Jean HYPPOLITE, *Logique et existence* (Presses Universitaires de France, 1935), pp. 146-157.

11. În legătură cu infinitul, genul şi specia, cf. *Phénoménologie* (trad. HYPPOLITE, Aubier), t. I, pp. 135-138, 149-151, 243-247.

12. Cf. LEIBNIZ, *Nova calculi differentialis applicatio...* (1964). — În legătură cu un principiu de determinare reciprocă, precum cel pe care Salomon Maïmon îl degajează din Leibniz, cf. M. GUÉROULT, *La philosophie transcendantale de Salomon Maïmon*, Alcan édit., p. 75 sq.

(dar nici Maïmon şi nici Leibniz nu disting între determinarea reciprocă a raporturilor şi determinarea completă a obiectului).

13. LEIBNIZ, *Lettre à Arnauld* (Janet, 2^e^ éd., t. I, p. 593): „Afirmasem că inima, exprimînd în mod natural întregul univers într-un anumit sens, şi în virtutea raportului pe care celelalte corpuri îl au cu al său, şi prin urmare exprimînd mai nemijlocit ceea ce aparţine corpului său, trebuie, în virtutea legilor raportului care îi sînt esenţiale, să exprime îndeosebi cîteva mişcări extraordinare ale părţilor corpului său". Cf. de asemenea, în *Lettre du 30 avril 1687*, „gradele de raport" (p. 573).

14. Louis ALTHUSSER denunţă în filozofia lui Hegel atotputernicia identităţii, adică *simplitatea unui principiu intern*: „Simplitatea contradicţiei hegeliene nu e într-adevăr posibilă decît prin simplitatea principiului intern care constituie esenţa oricărei perioade istorice. Tocmai fiindcă este pe drept posibil să se reducă totalitatea, infinita diversitate a unei societăţi istorice date ... la un principiu intern simplu, aceeaşi simplitate, dobîndită astfel de drept de către contradicţie, se poate reflecta în aceasta". De aceea el reproşează cercului hegelian faptul de a nu avea decît un centru, în care toate figurile se reflectă şi se conservă. L.A. îi opune lui Hegel un principiu al contradicţiei multiple sau supradeterminate, pe care crede a-l găsi la Marx: *„Diferenţele* ce constituie fiecare din instanţele în joc..., dacă *se contopesc* într-o unitate reală, nu *se împrăştie* ca un pur *fenomen* în unitatea interioară a unei contradicţii *simple*". (Însă, după L.A., tot contradicţia este supradeterminată şi diferenţială, şi ansamblul diferenţelor sale se contopesc legitim într-o contradicţie principală). — Cf. *Pour Marx*, Contradiction et surdétermination (Maspéro, 1965), pp. 100-103.

14. NIETZSCHE denunţă tot timpul asimilarea lui „a afirma" cu „a duce" (cf. *Dincolo de bine şi de rău*, § 213: „A gîndi, şi a lua un lucru în serios, a se împovăra cu el, e totuna pentru ei, o altă experienţă în acest sens nu au".) Aceasta fiindcă *a duce* implică o falsă activitate, o falsă afirmare care îşi asumă doar produsele *nihilismului*. Astfel Nietzsche îi defineşte pe Kant şi pe Hegel ca „muncitori ai filozofiei", care adună şi păstrează o masă enormă de judecăţi de valoare stabilite, chiar dacă pentru ei e vorba să iasă învingători în lupta cu trecutul; în acest sens, ei sînt încă sclavi ai negativului (§211).

15. *Dincolo de bine şi de rău*, § 211. Asupra acelui „nu" al stăpînului, care e consecinţă, în opoziţie cu acel „nu" al sclavului, care e principiu, cf. *Genealogia moralei*, I, § 10.

16. Citat de Jean WAHL, *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique* (Alcan, 1920), p. 37. — Întreaga operă a lui Jean Wahl e o profundă meditaţie asupra diferenţei; asupra posibilităţilor empiris-

mului de a exprima natura ei poetică, liberă şi sălbatică; asupra ireductibilităţii diferenţei la simplul negativ; asupra raporturilor *nonhegeliene* dintre afirmaţie şi negaţie.

17. În două articole care reînnoiesc interpretarea lui Nietzsche, Pierre KLOSSOWSKI a degajat acest element: *„Dumnezeu a murit* nu însemană că divinitatea încetează în chip de explicitare a existenţei, ci doar că chezaşul absolut al identităţii eului responsabil dispare la orizontul conştiinţei lui Nietzsche, care, la rîndul său, se confundă cu această dispariţie... Conştiinţei nu-i mai rămîne decît să declare că însăşi identitatea ei este un caz fortuit menţinut în mod arbitrar ca necesar, cu riscul de a se lua ea însăşi drept acea roată universală a fortunei, cu riscul de a îmbrăţişa, dacă e posibil, totalitatea cazurilor, însuşi fortuitul în totalitatea lui necesară. Ceea ce subzistă, e aşadar fiinţa, şi verbul a fi, care nu se aplică niciodată fiinţei înseşi, ci fortuitului" (Nietzsche, le polythéisme et la parodie, în *Un si funeste désir*). N.R.F., 1963, pp. 220-221). — "Adică subiectul gînditor şi-ar pierde identitatea pornind de la o gîndire coerentă ce l-ar exclude din ea înseşi?... Care e partea mea în această mişcare circulară în raport cu care sînt incoerent, în raport cu această gîndire atît de desăvîrşit coerentă încît mă exclude chiar în clipa în care o gîndesc?... Cum dăunează ea actualităţii eului, a acestui eu pe care ea îl exaltă totuşi? Eliberînd fluctuaţiile care-i asigurau semnificaţia de eu astfel încît doar revolutul răsună mereu în prezentul său... *Circulus vitiosus deus* nu e decît o denumire a acestui semn ce capătă aici o fizionomie divină precum Dionysos" (Oubli et anamnèse dans l'expérience vécue de l'internel retour du Même, în *Nietzsche, Cahiers de Royaumont*, Éditions de Minuit, 1966, pp. 233- 235).

18. Asupra criticii diviziunii platoniciene de către Aristotel, cf. *Analiticele prime*, I, 31; *Analiticele secunde*, II, 5 şi 13 (în acest ultim text Aristotel menţine, pentru diviziune, un anumit rol în determinarea speciei, cu riscul de a corecta printr-un principiu de continuitate insuficienţele pe care crede a le descoperi în concepţia lui Platon). — Dar în ce măsură determinarea de specii e doar o aparenţă ironică, şi nu scopul diviziunii platoniciene, se vede limpede, de pildă, în *Politicul*, *266 b-d*.

19. Tocmai sub acest aspect mitul trebuie să fie completat cu un model de un alt gen, paradigma, care permite să distingi prin analogie rudele, servitorii, oştenii străini, măsluitorii. Încercarea aurului cuprinde şi ea mai multe selecţii; eliminarea impurităţilor, eliminarea altor metale "din aceeaşi familie" (cf. *Politicul*, 303 *d-e*).

20. *Notă asupra filozofiei diferenţei la Heidegger.* — Se pare că principalele neînţelegeri denunţate de Heidegger ca fiind contrasensuri asupra filozofiei sale, după *Fiinţa şi timpul* şi *Ce este metafizica?*, se refereau la

următorul lucru: NU-ul Heideggerier trimitea, nu la negativul în ființă, ci la ființa ca diferență; și nu la negație, ci la întrebare. Cînd Sartre, la începutul lucrării *Ființa și neantul*, analiza interogația, el făcea din ea preliminarii la descoperirea negativului și a negativității. Ceea ce, într-un fel, era contrarul demersului heideggerian. E adevărat că aici nu era nici o neînțelegere, Sarte nepropunîndu-și să-l comenteze pe Heidegger. Însă Merleau-Ponty avea fără îndoială o inspirație heideggeriană mai reală, atunci cînd vorbea de "pliu" sau de "plisare" începînd chiar cu *Fenomenologia percepției* (în opoziție cu "găurile" și "lacurile de neființă" sartriene) — și cînd revenea la o ontologie a diferenței și a întrebării în cartea lui postumă, *Vizibilul și invizibilul*.

Tezele lui Heidegger ne par a putea fi rezumate astfel: 1^0 *Nu*-ul nu exprimă negativul, ci diferența între ființă și ființare. Cf. Prefața la *Vom Wesen des Grundes*, ed. a 3-a, 1949: "Diferența ontologică este nu-ul între ființare și ființă" (și postfața la *Was ist Metaphysik*?, ed. 4-a, 1943: "Ceea ce nu e niciînd și nicăieri o ființare nu se dezvăluie oare ca Ceea ce se diferențiază de orice ființare?" (p. 25); 2^0 Această diferență nu este "între..." în sensul obișnuit al cuvîntului. Ea este Pliul, *Zwiefalt*. Ea este constitutivă ființei, și felului în care ființa constituie ființarea, în dubla mișcare a "luminării" și a "învăluirii". Ființa este efectiv diferențiatorul diferenței. De aici expresia: diferență ontologică. Cf. *Dépassement de la métaphysique*, trad. fr., în *Essais et conférences*, pp. 89 sq.; 3^0 Diferența ontologică corespunde cu întrebarea. Ea este ființa întrebării, care se dezvoltă în probleme, jalonînd cîmpuri determinate în raport cu ființarea. Cf. *Vom Wesen des Grundes*, trad. fr., în *Qu'est-ce que la métaphysique*?, pp. 56-58; 4^0 Astfel înțeleasă, diferența nu este obiect de reprezentare. Reprezentarea, ca element al metafizicii, subordonează diferența identității, măcar și raportînd-o la un *tertium* ca centru al unei comparații *între* doi termeni presupuși a diferi unul de celălalt (ființa *și* ființarea). Heidegger recunoaște că acest punct de vedere al reprezentării metafizice este încă prezent în *Vom Wesen* (cf. trad. fr., p. 59, unde terțiul este găsit în "transcendența ființării întrebătoare"). Dar metafizica e neputincioasă în a gîndi diferența în ea însăși, și importanța a ceea ce separă ca și a ceea ce unește (diferențiantul). Nu există sinteză, mediere și nici reconciliere în diferență, dar există, dimpotrivă, o obstinație în diferențiere. Aceasta e "cotitura", dincolo de metafizică: "Dacă ființa însăși poate lumina în adevărul ei diferența pe care o păstrează în ea dintre ființă și ființare, o poate face numai cînd diferența se manifestă ea însăși în mod special..." (*Dépassement de la métaphysique*, p. 89). Asupra acestui punct, cf. Beda Allemann,, *Hölderlin et Heidegger*, trad. fr., Presses Universitaires de France, pp. 157-162, 168-172, și Jean Beaufret, Introduction au *Poème de*

Parménide, Presses Universitaires de France, pp. 45-55, 69-72; 5[0]
Diferenţa nu se lasă aşadar subordonată Identicului sau Egalului, dar ea trebuie gîndită în Acelaşi, şi ca Acelaşi. Cf. *Identität und Differenz* (Günther Neske, ţ957). Şi *L'homme habite en poète*, trad. fr., în *Essais et conférences*, p. 231: "Acelaşi şi egalul nu se suprapun, şi nici acelaşi şi uniformitatea goală a purului. Egalul se leagă mereu de fără-diferenţă, pentru ca totul în el să fie în acord. Dimpotrivă, acelaşiul este apartenenţa mutuală a diferitului pornind de la reunirea operată de diferenţă. Acelaşiul nu se poate spune decît atunci cînd diferenţa e gîndită... Acelaşiul înlătură orice grabă de a rezolva diferenţele în egal: de a egala mereu şi nimic altceva. Acelaşiul adună diferitul într-o unire originală. Egalul, dimpotrivă, dispersează în unitatea fadă doar de-alde unu uniform".
Reţinem ca fundamentală această "corespondeţă" dintre diferenţă şi întrebare, dintre diferenţaontologică şi fiinţa întrebării. Ne vom întreba totuşi dacă Heidegger nu a favorizat el însuşi neînţelegerile, prin concepţia lui despre "Nimic", prin modul său de a "bara" fiinţa în loc să pună în paranteză (ne-ul) din nefiinţă. Pe de altă parte, e suficientă oare opoziţia dintre Acelaşi şi Identic pentru a gîndi diferenţa originală şi a o smulge medierilor? Dacă e adevărat că unii comentatori au putut regăsi la Husserl ecouri tomiste, Heidegger, din contra, merge înspre Duns Scot, şi dă o nouă splendoare Univocităţii fiinţei. Însă operează el oare convertirea în virtutea căreia fiinţa univocă trebuie să se afirme doar despre diferenţă şi, în acest sens, să se învîrtească în jurul fiinţării? Concepe el oare *fiinţarea* în aşa fel încît să fie cu adevărat sustrasă oricărei subordonări faţă de identitatea reprezentării? Se pare că, nu, judecînd după critica pe care o face veşnicei reîntoarceri nietzscheene.

21. Cf. *supra*, p. 105, nr. 1. (Şi asupra acestei idei a simulacrului, aşa cum apare la Klossowski în raport cu veşnica reîntoarcere, cf. Michel FOUCAULT, La prose d'Actéon, *Nouvelle Revue française*, martie 1964, şi Maurice BLANCHOT, Le rire des dieux, *Nouvelle Revue française*, iulie 1965.)

22. Cf. Umberto ECO, *L'œuvre ouverte* (trad. ROUX, Le Seuil, 1965), — Eco arată că opera de artă "clasică" este văzută din mai multe perspective şi pasibilă de mai multe interpretări; dar că, fiecărui punct de vedere sau fiecărei intrepretări, nu-i corespunde încă o operă autonomă, cuprinsă în haosul unei mari-opere. Caracteristica operei de artă "moderne" apare ca fiind absenţa centrului sau a convergenţei (cf. cap. I şi IV).

Capitolul II

REPETIŢIA PENTRU EA ÎNSĂŞI

Repetiţia nu schimbă nimic în obiectul care se repetă, însă ea schimbă ceva în spiritul care o contemplă: această celebră teză a lui Hume ne duce în inima unei probleme. Cum ar schimba oare repetiţia ceva în cazul sau în elementul care se repetă, de vreme ce ea implică de drept o totală independenţă a fiecărei prezentări? Regula de discontinuitate sau de simultaneitate în repetiţie se formulează astfel: unul nu apare fără să fi dispărut celălalt. La fel şi starea materiei ca *mens momentanea*. Dar cum am putea spune "al doilea", "al treilea", şi "e acelaşi", de vreme ce repetiţia se desface pe măsură ce se face?; ea nu are în-sine. În schimb, ea modică ceva în spiritul care o contemplă. Aceasta este esenţa modificării. Hume ia în chip de exmplu o repetiţie de caz, de tipul AB, AB, AB, A... Fiecare caz, fiecare secvenţă obiectivă AB este independentă de cealaltă. Repetiţia (însă tocmai că nu se poate încă vorbi de repetiţie) nu schimbă nimic în obiect, în starea de lucruri AB. În schimb, se produce o modificare în mintea care contemplă: o diferenţă, ceva nou *în* minte. Cînd A apare, mă aştept acum la apariţia lui B. Aici să fie oare pentru-sinele repetiţiei, ca o subiectivitate originală ce trebuie să intre neapărat în constituirea ei? Paradoxul repetiţiei nu e oare acela că nu poţi vorbi de repetiţie decît prin diferenţa sau schimbarea pe care

ea o introduce în mintea ce o contemplă? Printr-o diferenţă pe care mintea o *sustrage* repetiţiei?

În ce constă această schimbare? Hume arată că respectivele cazuri identice sau asemănătoare independente se întemeiază în imaginaţie. Imaginaţia se defineşte aici ca o putere de contracţie: placă sensibilă, ea îl reţine pe unul cînd apare celălalt. Ea contractă cazurile, elementele, alunecările, momentele omogene, contopindu-le într-o impresie calitativă internă de o anumită pondere. Cînd A apare, ne aşteptăm la B cu o forţă ce corespunde impresiei calitative a tuturor acelor AB contractaţi. Aceasta nu e nicidecum o memorie, şi nici o operaţie a intelectului: contradicţia nu e o reflecţie. Mai exact, ea formează o sinteză a timpului. O succesiune de clipe nu doar face timpul, ci îl şi desface; ea numai marchează punctul lui de naştere mereu eşuînd. Timpul nu se constituie decît în sinteza originară întemeiată pe repetiţia clipelor. Această sinteză contractă unele clipele succesive independente. Ea constituie astfel prezentul trăit, prezentul viu. Şi tocmai în acest prezent se desfăşoară timpul. Lui îi aparţin şi trecutul şi viitorul: trecutul în măsura în care clipele precedente sînt reţinute în contracţie; viitorul, fiindcă aşteptarea este anticipare în însăşi această contracţie. Trecutul şi viitorul nu desemnează momente, distincte de un moment presupus prezent, ci dimensiunile prezentului însuşi în măsura în care contractă momentele. Prezentul nu are a ieşi din sine spre a merge din trecut în viitor. Prezentul viu merge deci de la trecut la viitorul care-l constituie în timp, adică şi de la particular la general, de la particularele pe care le înfăşoară în contracţie, la generalul pe care îl desfăşoară în cîmpul aşteptării sale (diferenţa produsă în spirit este generalitatea însăşi, în măsura în care ea formează o regulă vie a viitorului). Această sinteză trebuie numită, în toate privinţele, sinteză pasivă. Deşi constituentă, ea nu este cîtuşi de puţin activă. Nu e făcută de spirit, ci se face în spiritul care o contemplă, precedînd orice memorie şi orice reflecţie. Timpul e subiectiv, însă e subiectivitatea unui subiect pasiv. Sinteza

pasivă, sau contracţia, este în mod esenţial asimetrică: ea merge de la trecut la viitor în prezent, deci de la particular la general, şi prin aceasta orientează săgeata timpului.

Considerînd repetiţia în obiect, rămîneam dincoace de condiţiile care fac posibilă o idee de repetiţie. Însă considerînd schimbarea în subiect, sîntem deja dincolo, în faţa formei generale a diferenţei. De aceea, constituirea ideatică a repetiţiei implică un fel de mişcare retroactivă între aceste două limite. Se ţese între ambele. Tocmai această mişcare este analizată de Hume în profunzime, atunci cînd arată că, bunăoară, cazurile contractate sau contopite în imaginaţie nu rămîn mai puţin distincte în memorie sau în intelect. Nu că s-ar reveni la starea materiei care nu produce un caz fără ca celălalt să fi dispărut. Ci, pornind de la impresia calitativă a imaginaţiei, memoria reconstituie cazurile particulare ca distincte, păstrîndu-le în "spaţiul de timp" care îi este propriu. Trecutul nu mai este atunci cel imediat, al retenţiei, ci trecutul reflexiv al reprezentării, particularitatea reflectată şi reprodusă. În corelaţie, viitorul încetează şi el a mai fi cel imediat, al anticipării, spre a deveni viitorul reflexiv al previziunii, generalitatea reflectată a intelectului (intelectul proporţionează aşteptarea imaginaţiei la numărul de cazuri asemănătoare distincte observate şi amintite). Asta înseamnă că sintezele active ale memoriei şi ale intelectului se suprapun cu sinteza pasivă a imaginaţiei şi se sprijină pe ea. Constituirea repetiţiei implică deja trei instanţe: acel în-sine, care o lasă negîndibilă sau care o desface pe măsură ce ea se face; pentru-sinele sintezei pasive; şi întemeiată pe aceasta, reprezentarea reflectată a unui "pentru-noi" în sintezele active. Asociaţionismul are o subtilitate de neînlocuit. Nu ne vom mira aşadar că Bergson regăseşte analizele lui Hume, de îndată ce se loveşte de o problemă analoagă: bate ora patru... Fiecare bătaie, fiecare vibraţie sau impuls, este logic independentă de cealaltă, *mens momentanea*. Însă noi le contractăm într-o impresie calitativă internă, în afara oricărei amintiri sau a vreunui calcul distinct, în acest prezent

viu, în această *sinteză pasivă* care este durata. Apoi le restituim într-un spaţiu auxiliar, într-un timp derivat, unde le putem reproduce, reflecta, socoti ca pe tot atîtea impresii-exterioare cuantificabile[1].

Exemplul lui Bergson nu este, fără îndoială, identic cu cel al lui Hume. Unul desemnează o repetiţie închisă, celălalt, una deschisă. În plus, unul desemnează o repetiţie de elemente de tip A A A A (tic, tic, tic, tic,), celălalt, o repetiţie de cazuri, AB AB AB A... (tic-tac, tic-tac, tic-tac, tic...). Principala deosebire dintre aceste două forme se întemeiază pe următorul fapt: în cea de-a doua, diferenţa nu apare doar în contracţia elementelor în general, ea există şi în fiecare caz particular, între două elemente determinate şi reunite printr-un raport de opoziţie. Funcţia opoziţiei, aici, este să limiteze de drept repetiţia elementară, să o închidă asupra grupului cel mai simplu, să o reducă la minimumul de doi (tac-ul fiind un tic inversat). Diferenţa pare aşadar să abandoneze prima ei figură de generalitate, ea se distribuie în particularul ce se repetă, însă pentru a isca noi generalităţi vii. Repetiţia este astfel închisă în "caz", redusă la doi, însă ea îşi deschide un nou infinit, care este repetiţia cazurilor înseşi. Aşdar, ar fi o greşeală să credem că orice repetiţie de cazuri este prin natură deschisă, ca şi orice repetiţie de elemente, prin natură închisă. Repetiţia cazurilor nu e deschisă decît trecînd prin închiderea unei opoziţii binare între elemente; şi invers, repetiţia elementelor nu e închisă decît trimiţînd la structuri de cazuri în care ea însăşi joacă în ansamblu rolul unuia din cele două elemente opuse: nu numai că patru este o generalitate în raport cu cele patru bătăi, însă "era patru" intră în duel cu jumătatea de oră precedentă sau următoare şi chiar, la orizontul universului perceptiv, cu ora patru inversată de dimineaţa şi seara. Cele două forme de repetiţie trimit mereu una la cealaltă în sinteza pasivă: cea a cazurilor o presupune pe cea a elementelor, dar cea a elemetelor se depăşeşte în mod necesar în cea a cazurilor (de unde

şi tendinţa naturală a sintezei pasive de a simţi tic-tic-ul ca pe un tic-tac).

De aceea, mai mult decît distincţia celor două forme, contează distincţia nivelurilor la care una *şi* cealaltă se exercită şi se combină. Exemplul lui Hume, cît şi cel al lui Bergson, ne lasă la nivelul de sinteze sensibile şi perceptive. Calitatea simţită se confundă cu contracţia de excitaţii elementare; însă obiectul perceput însuşi implică o atare contradicţie de cazuri încît o calitate să fie citită în alta, şi o structură în care forma de obiect să se îngemăneze cu calitatea cel puţin ca parte intenţională. Însă, în ordinea pasivităţii constituente, sintezele perceptive trimit la sinteze organice, după cum sensibilitatea simţurilor trimite la sensibilitatea primară care *sîntem*. Suntem apă, pămînt, lumină şi aer contractate, nu doar înainte de a le recunoaşte sau de a le reprezenta, ci înainte de a le simţi. Orice organism este, în elementele lui receptive şi perceptive, dar şi în viscerele lui, o seamă de contracţii, de retenţii şi de aşteptări. La nivelul acestei sensibilităţi vitale primare, prezentul trăit constituie deja în timp un trecut şi un viitor. Acest viitor apare în nevoie, ca formă organică a aşteptării; trecutul aşteptării apare în ereditatea celulară. Mai mult: aceste sinteze organice, combinîndu-se cu sintezele perceptive încropite pe ele, se redesfăşoară în sintezele active ale unei memorii şi ale unei inteligenţe psiho-organice (instinct şi învăţare). Aşadar, nu trebuie să distingem doar forme de repetiţie în raport cu sinteza pasivă, ci niveluri de sinteze pasive, şi combinări ale acestor niveluri între ele, şi combinări ale acestor niveluri cu sintezele active. Toate acestea formează un domeniu bogat de *semne*, acoperind de fiecare dată eterogenul, şi stimulînd comportarea. Căci fiecare contracţie, fiecare sinteză pasivă, intră în componenţa unui semn, care se interpretează sau se desfăşoară în sintezele active. Semnele după care animalul "simte" prezenţa apei nu seamănă cu elementele după care tînjeşte organismul lui însetat. Felul în care senzaţia, percepţia, dar şi nevoia şi ereditatea, învăţarea şi instinctul, inteligenţa şi me-

moria participă la repetiţie, se măsoară în fiecare caz prin combinarea formelor de repetiţie, prin nivelurile la care se elaborează aceste combinări, prin punerea în relaţie a acestor niveluri, prin interferenţa sintezelor active cu sintezele pasive.

Dar despre ce e vorba în acest întreg domeniu, pe care a trebuit să-l extindem pînă la organic? Hume o spune limpede: e vorba de problema obişnuinţei. Dar cum să explicăm că, atît în cazul bătăilor orologiului lui Bergson, cît şi în cazul secvenţelor cauzale ale lui Hume, ne simţeam într-adevăr atît de aproape de misterul obişnuinţei, şi totuşi nu recunoşteam nimic din ceea ce numim "în mod obişnuit" o obişnuinţă? Explicaţia trebuie căutată, poate, în iluziile psihologiei. Aceasta a făcut din activitate fetişul ei. Marea ei teamă de introspecţie o face să nu observe decît ceea ce mişcă. Ea întreabă cum se capătă obişnuinţe acţionînd. Însă, în felul acesta, întregul studiu al *learning*-ului riscă să fie denaturat atîta timp cît nu se pune întrebarea prealabilă: oare acţionînd se capătă obişnuinţe ... *sau, dimpotrivă, contemplînd*? Psihologia consideră ca pe un fapt de necontestat că eul nu se poate contempla pe sine. Însă nu aceasta e problema, problema este de a şti dacă eul însuşi nu este o contemplaţie, dacă nu este în el însuşi o contemplaţie — şi dacă putem deprinde, dacă ne putem forma un comportament şi ne putem forma pe noi înşine altfel decît contemplînd.

Obişnuiţa *sustrage* repetiţiei ceva nou: diferenţa (instituită mai întîi ca generalitate). Obişnuinţa este în esenţa ei contracţie. Limbajul stă mărturie, atunci cînd vorbeşte de "a contracta" un obicei şi nu foloseşte verbul a contracta decît cu un complement apt să constituie un habitus. Se obiectează că inima nu are (sau nu este) un obicei atunci cînd se contractă mai mult decît atunci cînd se dilată. Însă noi confundăm două genuri de contracţie cu totul diferite: contracţia poate desemna unul din cele două elemente active, unul din cei doi timpi opuşi într-o serie de tipul tic- tac..., celălalt element fiind destinderea sau dilatarea. Dar contracţia desemnează şi contopirea tic-tac-

urilor succesive într-un suflet contemplativ. Aceasta e sinteza pasivă, care constituie obişnuinţa noastră de a trăi, adică aşteptarea noastră ca "aceasta" să continue, ca unul din cele două elemente să urmeze celuilalt, asigurînd perpetuarea *cazului* care sîntem. Cînd spunem că obişnuinţa este contracţie, nu vorbim aşadar de acţiunea instantanee ce se contopeşte cu cealaltă pentru a forma un element de repetiţie, ci de fuziunea acestei repetiţii în spiritul contemplator. Trebuie să atribuim un suflet inimii, muşchilor, nervilor, celulelor, dar un suflet contemplativ avînd doar rolul de a căpăta deprinderea. Nu e nicidecum vorba aici de vreo ipoteză barbară, sau mistică: dimpotrivă, obişnuinţa îşi manifestă aici deplina generalitate, care nu priveşte numai deprinderile senzorimotoare pe care le avem (psihologic), ci mai întîi obişnuinţele primare care sîntem, miile de sinteze pasive ce ne compun organic. În acelaşi timp, doar căpătînd deprinderi sîntem obişnuinţe, însă doar prin contemplare căpătăm deprinderi. Suntem contemplări, sîntem imaginaţii, sîntem generalităţi, sîntem pretenţii, sîntem satisfacţii. Căci fenomenul pretenţiei nu e nici el altceva decît contemplarea contractantă prin care ne afirmăm dreptul şi aşteptarea asupra a ceea ce contractăm, precum şi mulţumirea de noi înşine în chip de contemplatori. Nu ne contemplăm pe noi înşine, dar nu existăm decît contemplînd, adică deprinzînd acel ceva din care purcedem. Problema de a şti dacă plăcerea este ea însăşi o contracţie, o încordare, sau dacă e mereu legată de un proces de destindere, nu e bine pusă; astfel, vom găsi elemente în succesiunea activă a destinderilor şi contracţiilor de excitanţi. Dar cu totul altceva e să ne întrebăm de ce plăcerea nu este pur şi simplu un element sau un caz în viaţa noastră psihică, ci un *principiu* care o guvernează imperios în toate cazurile. Plăcerea este un principiu, în măsura în care e trezirea unei contemplări ce umple, care contractă în ea însăşi cazurile de destindere *şi* de contracţie. Există o beatitudine a sintezei pasive; şi toţi sîntem aidoma lui Narcis prin plăcerea pe care o simţim contemplînd (autosatisfacţia) deşi contemp-

lăm cu totul altceva decît pe noi înşine. Suntem mereu aidoma lui Acteon prin ceea ce contemplăm, deşi sîntem precum Narcis prin plăcerea pe care o obţinem. A contempla înseamnă a sustrage. Mai întîi trebuie să contempli mereu altceva, apa, pe Diana sau codrii pentru a te umple cu o imagine de tine însuţi.

Samuel Butler a arătat ca nimeni altul că nu există altă continuitate în afară de cea a obişnuinţei, că nu avem alte continuităţi în afara miilor de obişnuinţe componente, alcătuind în noi tot atîtea euri superstiţioase şi contemplative, atîţia pretendenţi şi atîtea satisfacţii: "Căci pînă şi grîul ogoarelor creşte întemeindu-se pe o superstiţie în ce priveşte existenţa sa, netransformînd ţărîna şi umezeala în grîne decît mulţumită trufaşei încrederi în propria lui iscusinţă, încredere sau credinţă în sine fără de care ar fi cu totul neputincios"[2]. Numai empiristul poate risca cu succes astfel de formule. Există o contracţie a pămîntului şi a umidităţii pe care o numim grîu, iar această contracţie este o contemplaţie şi autosatisfacţia acestei contemplaţii. Prin însăşi existenţa lui, crinul de cîmp cîntă slava cerurilor, a zeiţelor şi a zeilor, adică a elementelor pe care le contemplă contractînd. Care organism nu e făcut oare din elemente şi cazuri de repetiţie, din apă, azot, carbon, cloruri, din sulfaţi contemplaţi şi contractaţi, împletind astfel toate obişnuinţele prin care se alcătuieşte? Organismele se trezesc sub cuvintele sublime din a treia *Eneadă*: totul e contemplaţie! Şi poate e o "ironie" să spui că totul e contemplaţie, chiar stîncile şi codrii, animalele şi oamenii, chiar Acteon şi cerbul, Narcis şi floarea, chiar acţiunile şi nevoile noastre. Însă ironia este la rîndul ei o contemplaţie, o contemplaţie şi nimic altceva... Plotin afirmă: nu-ţi determini propria imagine, şi nu te bucuri de ea, decît întorcîndu-te, spre a-l contempla, către acel ceva din care purcezi.

E uşor să multiplici motivele care fac ca obişnuinţa să fie independentă de repetiţie: a acţiona nu înseamnă niciodată a repeta, nici în acţiunea care se împlineşte, nici în acţiunea împlinită. Am văzut cum acţiunea are mai degrabă particularul

ca variabilă şi generalitatea ca element. Dar dacă e adevărat că generalitatea este cu totul altceva decît repetiţia, ea trimite totuşi la repetiţie ca la temelia ascunsă pe care se construieşte. Acţiunea nu se constituie, în ordinea generalităţii şi în cîmpul variabilelor ce îi corespund, decît prin contracţia unor elemente de repetiţie. Doar că această contracţie nu se săvîrşeşte în ea ci într-un eu care contemplă şi care dublează agentul. Iar pentru a integra nişte acţiuni într-o acţiune mai complexă, trebuie ca acţiunile primare la rîndul lor să joace într-un "caz" rolul de elemente de repetiţie, dar mereu în raport cu un suflet contemplativ subiacent subiectului acţiunii înfăptuite. Sub eul care acţionează există mici euri care contemplă, şi care fac posibile acţiunea şi subiectul activ. Nu spunem "eu" decît prin acei mii de martori care contemplă în noi; mereu un al treilea spune eu. Chiar în şobolanul din labirint, în fiecare muşchi al lui, trebuie să admitem aceste suflete contemplative. Or, cum contemplaţia nu se naşte în nici un moment din acţiune, cum ea este tot timpul în retragere, şi cum ea nu "face" nimic (cu toate că ceva, şi ceva întru totul nou, se face în ea), e uşor să fie uitată, şi să se interpreteze procesul complet al exercitării şi reacţiei fără nici o referire la repetiţie, de vreme ce această referire apare doar în raportul reacţiilor ca excitaţii cu sufletele contemplative.

Să sustragă repetiţiei ceva nou, să-i sustragă diferenţa, acesta este rolul imaginaţiei sau al spiritului care contemplă în multiplele lui stări fărîmiţate. Tocmai de aceea repetiţia, în esenţa ei, este imaginară, din moment ce numai imaginaţia formează aici "momentul" acelei *vis repetitiva* din punct de vedere al constituirii, făcînd să existe ceea ce ea contractă cu titlu de elemente sau de cazuri de repetiţie. Repetiţia imaginară nu e falsă repetiţie, ce ar veni să suplinească absenţa celei adevărate; adevărata repetiţie este imaginaţie. Între o repetiţie ce nu conteneşte a se desface în sine şi o repetiţie care se desfăşoară şi se păstrează pentru noi în spaţiul reprezentării, a existat diferenţa, care este pentru-sinele repetiţiei, imagina-

rul. Diferenţa locuieşte în repetiţie. Pe de o parte, ca în lungime, diferenţa ne face să trecem de la un ordin la celălalt al repetiţiei: de la repetiţia instantanee care se desface în sine, la repetiţia activ reprezentată, prin intermediul sintezei pasive. Pe de altă parte, în profunzime, diferenţa ne face să trecem de la un ordin de repetiţiie la altul, şi de la o generalitate la alta, în sintezele pasive înseşi. Mişcările din cap ale puiului însoţesc pulsaţiile cardiace într-o sinteză organică, înainte de a-l ajuta să ciugulească în sinteza perceptivă a boabelor. Şi deja, dintru început, generalitatea formată prin contracţia "ticurilor" se redistribuie în particularităţi în cadrul repetiţiei mai complexe a "tic-tacurilor" la rîndul lor contractate, în seria sintezelor pasive. Oricum, repetiţia materială şi goală, repetiţia zisă a aceluiaşi, este învelişul exterior, ca o piele ce se desface, pentru un miez de diferenţă şi de repetiţii interne mai complicate. *Diferenţa este între două repetiţii.* Oare nu se poate spune, invers, că *şi repetiţia este între două diferenţe*, că ea ne face să trecem de la un ordin de diferenţă la un altul? Gabriel Tarde delimita dezvoltarea dialectică astfel: repetiţia ca trecere de la o stare a diferenţelor generale la diferenţa singulară, de la diferenţele exterioare la diferenţa internă — pe scurt, repetiţia ca fiind diferenţiantul diferenţei[3].

Sinteza timpului constituie prezentul în timp. Nu că prezentul ar fi o dimensiune a timpului. Numai prezentul există. Sinteza constituie timpul ca prezent viu, iar trecutul şi viitorul ca dimensiuni ale acestui prezent. Totuşi, această sinteză este intratemporală, ceea ce înseamnă că acest prezent trece. Putem fără îndoială concepe un prezent perpetuu, un prezent coextensiv timpului; e suficient ca obiectul contemplaţiei să fie infinitul succedării clipelor. Dar nu există posibilitatea fizică a unui astfel de prezent: contracţia în contemplaţie operează întotdeauna calificarea unui ordin de repetiţie după elemente sau cazuri. Ea formează în mod necesar un prezent de o anumită durată, un prezent ce se epuizează şi trece, variabil în funcţie de speciile, indivizii, organismele şi părţile

de organism considerate. Două prezenturi succesive pot fi contemporane cu un acelaşi al treilea, mai întins prin numărul de clipe pe care le contractă. Un organism dispune de o durată de prezent, de diverse durate de prezent, în funcţie de aria naturală de contracţie a sufletelor lui contemplative. Cu alte cuvinte, oboseala aparţine efectiv contemplaţiei. Se spune pe bună dreptate că tocmai cel ce nu face nimic oboseşte; oboseala caracterizează acel moment în care sufletul nu mai poate contracta ceea ce contemplă, în care contemplaţia şi contracţia se destramă. Suntem făcuţi atît din oboseli cît şi din contemplări. De aceea un fenomen precum nevoia poate fi înţeles sub specia "trebuinţei", din punct de vedere al acţiunii şi sintezelor active pe care le determină şi, dimpotrivă, ca un "saţ" extrem, ca o "oboseală", din punct de vedere al sintezei pasive care o condiţionează. Tocmai nevoia marchează limitele prezentului variabil. Prezentul se întinde între două irupţii ale nevoii, şi se confundă cu timpul cît durează o contemplaţie. *Repetiţia nevoii*, şi a tot ce depinde de ea, exprimă timpul propriu al sintezei timpului, caracterul intratemporal al acestei sinteze. Repetiţia este în mod esenţial înscrisă în nevoie, fiindcă nevoia se întemeiază pe o instanţă ce priveşte în mod esenţial repetiţia, care formează pentru-sinele repetiţiei, pentru-sine de o anumită durată. Pornind de la contemplările noastre ni se definesc toate ritmurile, rezervele, toţi timpii de reacţie, sumedeniile de împletiri, prezenturile şi oboselile ce ne alcătuiesc. Regula este că nu poţi merge mai repde decît propriul tău prezent, sau mai degrabă decît prezenturile tale. *Semnele*, aşa cum le-am definit noi, ca habitus-uri, sau contracţii trimiţînd unele la celelalte, aparţin mereu prezentului. Una din măreţiile stoicismului constă în a fi arătat că orice semn este semn al unui prezent, din punct de vedere al sintezei pasive unde trecut şi viitor sînt doar dimensiuni ale prezentului însuşi (cicatricea este semnul, nu al rănii trecute, ci al "faptului prezent de a fi avut o rană": adică ea este contemplare a rănii, ea contractează toate clipele care mă despart de ea într-un

prezent viu). Sau, mai curînd, aici se află adevăratul sens al distincţiei între natural şi artificial. Sunt naturale semnele prezentului, care trimit la prezent în ceea ce semnifică ele, semnele întemeiate pe sinteza pasivă. Sunt artificiale, dimpotrivă, semnele care trimit la trecut sau la viitor ca la nişte dimensiuni distincte de prezent, de care prezentul ar depinde poate la rîndul lui; astfel de semne implică sinteze active, adică trecerea de la imaginaţia spontană la facultăţile active ale reprezentării reflexive, ale memoriei şi ale inteligenţei.

Nevoia însăşi este aşadar defectuos înţeleasă după structuri negative care o raportează deja la activitate. Şi nici măcar nu e suficient să invoci activitatea în desfăşurare, în curs de elaborare, dacă nu determini solul contemplativ pe care ea se elaborează. Chiar şi aici, pe acest sol, sîntem tentaţi să vedem în negativ (nevoia ca lipsă) umbra unei instanţe mai înalte. nevoia exprimă deschiderea («*Céance*») unei întrebări, înainte de a exprima nonexistenţa sau absenţa unui răspuns. A contempla, înseamnă a întreba. Nu-i este oare propriu întrebării faptul de a "sustrage" un răspuns? Într-adevăr, întrebarea prezintă totodată această îndărătnicie sau această obstinaţie, dar şi această lasitudine, această oboseală corespunzînd nevoii. Ce diferenţă există...?, iată întrebarea pe care sufletul contemplativ o pune repetiţiei şi al cărei răspuns îl sustrage acesteia. Contemplările sînt întrebări, iar contracţiile care au loc în repetiţie, şi care vin să le umple, sînt tot atîtea afirmaţii finite ce se nasc aşa cum se nasc prezenturile din veşnicul prezent în sinteza pasivă a timpului. Concepţiile despre negativ vin din graba noastră de a înţelege nevoia în raport cu sintezele negative, care, de fapt, se elaborează numai pe acest fond. Mai mult chiar: dacă reaşezăm sintezele active însele pe acest fond pe care-l presupun, vedem că activitatea înseamnă mai degrabă constituirea de cîmpuri problematice în raport cu întrebările. Întregul domeniu al comportamentului, întreţeserea semnelor artificiale cu semnele naturale, intervenţia instinctului şi a învăţării, a memoriei şi a inteligenţei, arată cum se dezvoltă

întrebările contemplaţiei în cîmpuri problematice active. Primei sinteze a timpului îi corespunde un prim complex întrebare-problemă aşa cum apare el în prezentul viu (urgenţa vieţii). Acest prezent viu şi, împreună cu el, întreaga viaţă organică şi psihică se întemeiază pe obişnuinţă. Pe urmele lui Condillac, noi trebuie să considerăm obişnuinţa ca acel temei din care derivă toate celelalte fenomene psihice. Şi aceasta fiindcă toate celelalte fenomene, sau se întemeiază pe contemplări, sau sînt ele însele contemplări: chiar şi nevoia, chiar şi întrebarea, chiar şi "ironia".

Aceste mii de obişnuinţe ce ne alcătuiesc — aceste contracţii, aceste contemplări, aceste pretenţii, aceste împăunări, aceste satisfacţii, aceste oboseli, aceste prezenturi variabile — formează aşadar domeniul de bază al sintezelor pasive. Eul pasiv nu se defineşte pur şi simplu prin receptivitate, adică prin capacitatea de a avea senzaţii, ci prin contemplarea contractantă ce constituie organismul însuşi înainte de a-i constitui senzaţiile. De aceea acest eu nu are nici un caracter de simplitate: şi nici nu e suficiennt să relativizezi, să pluralizezi eul, păstrîndu-i de fiecare dată o formă simplă atenuată. Eurile sînt subiecte larvare; lumea sintezelor pasive constituie sistemul eului, în condiţii de determinat, însă sistemul eului dizolvat. Există eu de îndată ce se înfiripează undeva o contemplare furişă, de îndată ce funcţionează undeva un mecanism de contractat, în stare, un moment, să sustragă o diferenţă repetiţiei. Eul nu are modificări, este el însuşi o modificare, acest termen desemnînd tocmai diferenţa sustrasă. Pînă la urmă, nu sîntem decît ceea ce *avem*, tocmai printr-un a avea se formează fiinţa aici, iar eul pasiv *este*. Orice contracţie este o prezumţie, o pretenţie, adică emite o aşteptare sau un drept asupra a ceea ce contractă, şi se desface de îndată ce obiectul îi scapă. În toate romanele sale, Samuel Beckett a descris inventarul proprietăţilor căruia i se consacră nişte subiecţi larvari, pradă oboselii şi pasiunii: seria de pietricele a lui Molloy, de biscuiţi a lui Murphy, de proprietăţi a lui Malone — de fiecare dată fiind

vorba de a sustrage o mică diferenţă, biată generalitate, repetiţiei elementelor sau organizării cazurilor. Fără îndoială că una din intenţiile cele mai profunde ale "noului roman" este aceea de a atinge, dincoace de sinteza activă, domeniul sintezelor pasive care ne constituie: modificări, tropisme şi mici proprietăţi. Şi în toate ostenelile lui alcătuitoare, în modestele lui autosatisfacţii, în semeţiile lui derizorii, în mizeria şi sărăcia lui, eul dizolvat continuă să cînte slava lui Dumnezeu, adică a ceea ce contemplă, contractă şi posedă.

*

* *

Prima sinteză a timpului, cu toate că originară, nu e mai puţin intratemporală. Ea constituie timpul ca prezent, însă ca prezent ce trece. Timpul nu iese din prezent, dar prezentul nu conteneşte a se mişca, prin salturi ce se calcă unele pe altele. Iată aşadar paradoxul prezentului: să constituie timpul, dar să şi treacă în acest timp constituit. Nu trebuie recuzată consecinţa necesară: *e nevoie de un alt timp în care să se opereze prima sinteză a timpului.* Aceasta trimite în mod necesar la o a doua sinteză. Insistînd asupra finitudinii contracţiei, am arătat doar efectul, nu am arătat nicidecum de ce trece rezentul, şi nici ceea ce îl împiedică să fie coextensiv timpului. Prima sinteză, aceea a obişnuinţei, este cu adevărat temelia timpului; însă trebuie să distingem între temelie şi temei. Temelia se referă la sol şi ea arată cum ceva se stabileşte pe acest sol, îl ocupă şi îl stăpîneşte; însă temeiul vine mai curînd din cer, de la acoperiş la temelii, măsoară solul şi pe posesorul lui faţă în faţă, după un titlu de proprietate. Obişnuinţa este temelia timpului, solul mişcător ocupat de prezentul care trece. Să treacă, iată pretenţia prezentului. Însă ceea ce face să treacă prezentul şi ceea ce apropriază prezentul şi obişnuinţa, trebuie să fie determinat ca temei al timpului. Temeiul timpului este Memoria. Am văzut că memoria, ca sinteză activă derivată, se sprijină pe obişnuinţă: într-adevăr, totul se sprijină pe temelie.

Dar ceea ce constituie memoria nu e dat în acest chip. În momentul în care ea se întemeiază pe obişnuinţă, memoria trebuie să fie întemeiată de o altă sinteză pasivă, distinctă de obişnuinţă. Iar sinteza pasivă a obişnuinţei trimite ea însăşi la această sinteză pasivă mai adîncă, care este memoria: Habitus şi Mnemosina sau alianţa cerului cu pămîntul. Obişnuinţa este sinteza originară a timpului, care constituie viaţa prezentului ce trece; Memoria este sinteza fundamentală a timpului, care constituie fiinţa trecutului (ceea ce face să treacă prezentul).

S-ar spune mai întîi că trecutul este prins între două prezenturi: cel care a fost el, şi cel în raport cu care el a trecut. Trecutul nu este fostul prezent însuşi, ci elementul în care e vizat acesta. De aceea particularitatea este acum în lucrul vizat, adică în ceea ce "a fost", în vreme ce trecutul însuşi, acel "era", este prin natură general. Trecutul în general este elementul în care se vizează fiecare fost prezent în particular şi ca particular, Conform terminologiei husserliene, trebuie să distingem retenţia de reproducere. Dar ceea ce numeam adineauri retenţie a obişnuinţei, era tocmai starea momentelor succesive contractate într-un prezent actual de o anumită durată. Aceste momente formau particularitatea, adică un trecut imediat aparţinînd în mod natural prezentului actual; în ceea ce priveşte prezentul însuşi, deschis către viitor de aşteptare, el constituia generalul. Dimpotrivă, din punct de vedere al reproducerii memoriei, trecutul (ca mediere a prezenturilor) a devenit general, iar prezentul (atît actualul cît şi fostul) a devenit particular. În măsura în care trecutul în general este elementul în care puteam viza fiecare fost prezent, care se conservă în el, fostul prezent se află "reprezentat" în cel actual. Limitele acestei reprezentări sau reproduceri sînt în fapt determinate de raporturile variabile de asemănare şi contiguitate cunoscute sub numele de asociaţie; căci fostul prezent, spre a fi reprezentat, seamănă cu actualul, şi se disociază în prezenturi parţial simultane de durate foarte diferite, de acum contigui unele faţă de celelalte şi, la limită, contigui cu cel actual. Măreţia asocia-

ţionismului constă în faptul de a fi întemeiat o întreagă teorie a semnelor artificiale pe aceste raporturi de asociere.

Or, fostul prezent nu este reprezentat în cel actual, fără ca acesta să nu fie el însuşi reprezentat în această reprezentare. E prin esenţă în căderea reprezentării de a reprezenta nu numai ceva, ci şi propria ei reprezentativitate. Fostul şi actualul prezent nu sînt ca două momente succesive pe linia timpului, însă cel actual are în mod necesar o dimensiune în plus prin care el re-prezintă fostul prezent, şi în care se reprezintă el însuşi. Actualul prezent nu e tratat ca viitorul obiect al unei amintiri, ci ca ceea ce se reflectă în chiar timpul în care el formează amintirea fostului prezent. Sinteza activă are aşadar două aspecte corelative, deşi nesimetrice: reproducere şi reflectare, rememorare şi recogniţiune, memorie şi intelect. S-a subliniat adesea că reflectarea implică ceva mai mult decît reproducerea; dar acest ceva mai mult e numai acea dimensiune suplimentară în care orice prezent se reflectă ca actual în acelaşi timp în care el reprezintă fostul prezent. "Orice stare de conştiinţă cere o dimensiune în plus faţă de starea a cărei amintire o implică"[4]. Astfel că putem numi sinteză activă a memoriei principiul reprezentării sub acest dublu aspect: reproducere a fostului prezent *şi* reflectare a celui actual. Această sinteză activă a memoriei se întemeiază pe sinteza pasivă a obişnuinţei, de vreme ce aceasta constiuie orice prezent posibil în general. Însă prima diferă profund de cea de-a doua: asimetria constă acum în creşterea constantă a dimensiunilor, în proliferarea lor la nesfîrşit. Sinteza pasivă a obişnuinţei constituia timpul ca *contracţie* a momentelor sub condiţia prezentului, însă sinteza activă a memoriei îl constituie ca *îmbucare* a prezenturilor însele. Toată problema este: sub ce condiţie? Tocmai prin elementul pur al trecutului, ca trecut în general, ca trecut *a priori*, cutare fost prezent a reproductibil, iar actualul prezent se reflectă. Departe de a deriva din prezent sau din reprezentare, trecutul e presupus de orice reprezentare. Exact în acest sens, sinteza activă a memoriei încearcă în zad-

să se întemeieze pe sinteza pasivă (empirică) a obişnuinţei, în schimb ea nu poate fi întemeiată decît de o altă sinteză pasivă (transcendentală) proprie memoriei înseşi. În timp ce sinteza pasivă a obişnuinţei constituie prezentul viu în timp, şi face din trecut şi din viitor cele două elemente asimetrice ale acestui prezent, sinteza pasivă a memoriei constituie prezentul pur în timp, şi face din fostul prezent şi din cel actual (deci din prezentul în reproducere şi din viitorul în reflectare) cele două elemente asimetrice ale acestui trecut ca atare. Dar ce înseamnă trecut pur, *a priori*, în general sau ca atare? Dacă *Matière et mémoire* este o carte mare, aceasta se datorează poate faptului că Bergson a pătruns adînc în domeniul acestei sinteze transcendentale a unui trecut pur, degajîndu-i toate paradoxurile constitutive.

E inutil să pretindem a recompune trecutul pornind de la unul din prezenturile care îl blochează, fie cel care a fost, fie cel în raport cu care el este acum trecut. Nu putem crede, într-adevăr, că trecutul se constituie după ce a fost prezent, nici fiindcă apare un nou prezent. Dacă trecutul ar aştepta un nou prezent spre a se constitui ca trecut, nicicînd fostul prezent nu ar trece, nici noul prezent nu ar sosi. Nicicînd un prezent nu ar trece, dacă el nu ar fi trecut "în acelaşi timp" ca prezent; nicicînd un trecut nu s-ar constitui, dacă mai întîi nu s-ar fi constituit "în acelaşi timp" în care a fost prezent. Acesta e primul paradox: acela al contemporaneităţii trecutului cu prezentul care el însuşi *a fost*. El ne dă raţiunea prezentului ce trece. Tocmai fiindcă trecutul e contemporan cu sine ca prezent, orice prezent trece, şi trece în folosul unui nou prezent. Un al doilea paradox rezultă de aici, acela al coexistenţei. Căci dacă fiecare trecut e contemporan cu prezentul care a fost, *întregul* trecut coexistă cu noul prezent în raport cu care el este acum trecut. Trecutul nu este mai mult "în" acest al doilea prezent, decît este "după" primul. De unde ideea bergsoniană că fiecare prezent actual nu e decît trecutul întreg în starea lui cea mai contractată. Trecutul nu face să treacă unul din prezen-

turi fără să facă să vină şi celălalt, însă el nici nu trece nici nu vine. De aceea, departe de a fi o dimensiune a timpului, el este sinteza timpului întreg ale cărui prezent şi viitor sînt doar dimensiunile. Nu se poate spune: era. El nu mai există, nu există, însă insistă, consistă, *este*. Insistă cu fostul prezent, consistă cu actualul sau cu noul. El este în-sinele timpului ca temei ultim al trecerii. Tocmai în acest sens el formează un element pur, general, *a priori*, al oricărui timp. Într-adevăr, cînd spunem că e contemporan cu prezentul care *a fost*, vorbim în mod necesar de un trecut care nu a *a fost* niciodată prezent, de vreme ce el nu se formează "după". Felul său de a fi contemporan cu sine ca prezent constă tocmai în a se afirma deja-aici, presupus de prezentul ce trece, şi făcîndu-l să treacă. Felul său de a coexista cu noul prezent constă în a se afirma în sine, păstrîndu-se în sine, presupus de noul prezent care nu vine decît contractîndu-l. Paradoxul preexistenţei le completează aşadar pe celelalte două: fiecare trecut este contemporan cu prezentul care a fost el însuşi, întregul trecut coexistă cu prezentul în raport cu care el este trecut, însă elementul pur al trecutului în general preexistă prezentului ce trece[5]. Există aşadar un element substanţial al timpului (Trecut care nu a fost niciodată prezent) jucînd rolul de temei. El însuşi nu e reprezentat. Ceea ce e reprezentat, e întotdeauna prezentul, ca fost sau actual. Însă tocmai prin trecutul pur timpul se desfăşoară astfel în reprezentare. Sinteza pasivă transcendentală are ca obiect acest trecut pur, din triplul punct de vedere al contemporaneităţii, al coexistenţei şi al preexistenţei. Sinteza activă este, dimpotrivă, reprezentarea prezentului, sub dublul aspect al reproducerii vechiului şi al reflexiei noului. Aceasta e întemeiată de cealaltă; iar dacă noul prezent dispune întotdeauna de o dimensiune suplimentară, acest lucru se întîmplă fiindcă el se reflectă *în* elementul trecutului pur în general, în timp ce fostul prezent e doar vizat ca particular *prin* acest element.

Dacă vom compara sinteza pasivă a obişnuinţei cu sinteza pasivă a memoriei, vedem în ce măsură s-a schimbat, de la

una la alta, repartiţia repetiţiei şi a contracţiei. Oricum, prezentul apare fără îndoială ca rodul unei contracţii, dar raportată la dimensiuni total diferite. Într-un caz, prezentul este starea cea mai contractată de momente sau de elemente succesive, independente unele de altele în sine. În celălalt caz, prezentul desemnează gradul cel mai contractat al unui trecut întreg, ce este în sine ca totalitate coexistentă. Să presupunem, într-adevăr, conform cerinţelor celui de-al doilea paradox, că trecutul nu se conservă în prezentul în raport cu care el este trecut, ci se conservă în sine, actualul prezent nefiind decît maxima contracţie a acestui întreg trecut care coexistă cu *el*. Va trebui mai întîi ca întreg acest trecut să coexiste cu *sine însuşi*, la diverse grade de destindere... şi de contracţie. Prezentul nu e gradul cel mai contractat al trecutului care coexistă cu el decît dacă trecutul coexistă mai întîi cu sine, la o infinitate de diverse grade de destindere şi de contracţie, la o infinitate de niveluri (acesta e sensul celebrei metafore bergsoniene a conului, sau al patrulea paradox al trecutului)[6]. Să examinăm ceea ce numim repetiţie într-o viaţă, mai exact într-o viaţă spirituală. Prezenturile se succedă, lezîndu-se unele pe altele. Şi totuşi avem impresia că, oricît de mare ar fi incoerenţa sau opoziţia posibilă dintre prezenturile succesive, fiecare din ele joacă "aceeaşi viaţă" la un nivel diferit. E tocmai ceea ce numim un destin. Destinul nu constă niciodată în raporturi de determinism, din aproape în aproape între prezenturi care se succedă după ordinea unui timp reprezentat. El implică, între prezenturile succesive, legături nelocalizabile, acţiuni la distanţă, sisteme de reluare, de rezonanţă şi ecouri, hazarduri obiective, semnale şi semne, roluri care transcend situaţiile spaţiale şi succesiunile temporale. Despre prezenturile ce se succedă, şi care exprimă un destin, s-ar zice că ele joacă mereu acelaşi lucru, aceeaşi piesă, doar cu o diferenţă de nivel: aici mai mult sau mai puţin destins, dincolo mai mult sau mai puţin contractat. De aceea destinul se împacă atît de greu cu determinismul, dar atît de bine cu libertatea: libertatea e să alegi nivelul.

Succesiunea prezenturilor actuale nu e decît manifestarea a ceva mult mai adînc: modul în care fiecare îşi reia întreaga viaţă, dar la un nivel sau grad diferit de cel precedent, toate nivelurile sau gradele coexistînd şi oferidu-se alegerii noastre, din adîncul unui trecut care nu a fost niciodată prezent. Numim caracter empiric raporturile de succesiune şi simultaneitate între prezenturi ce ne compun, asocierile lor după cauzalitate, contiguitate, asemănare şi chiar opoziţie. Însă caracter numenal, raporturile de coexistenţă virtuală între niveluri ale unui trecut pur, fiecare prezent nefăcînd decît să actualizeze sau să reprezinte unul din aceste niveluri. Pe scurt, ceea ce trăim empiric ca o succesiune de prezenturi diferite din punct de vedere al sintezei active este şi *coexistenţa mereu crescîndă a nivelurilor trecutului în sinteza pasivă*. Fiecare prezent contractă un nivel al întregul tot, dar acest nivel e deja de destindere sau de contracţie. Adică: semnul prezentului este o *trecere* la limită, o contracţie maximă ce vine să sancţioneze ca atare alegerea unui nivel oarecare, el însuşi în sine contractat sau destins, printr-o infinitate de alte niveluri posibile. Şi ceea ce spunem despre o viaţă, putem să o spunem despre mai multe vieţi. Fiecare fiind un prezent ce trece, o viaţă poate astfel relua pe alta, la un alt nivel: ca şi cum filozoful şi porcul, criminalul şi sfîntul ar juca acelaşi trecut, la diferitele niveluri ale unui con gigantic. Ceea ce numim metempsihoză. Fiecare îşi alege înălţimea sau tonul, poate cuvintele, dar aria este aceeaşi şi, sub toate cuvintele, se regăseşte acelaşi tralala, pe toate tonurile şi la toate înălţimile posibile.

Există o mare diferenţă între cele două repetiţii, cea materială şi cea spirituală. Una este o repetiţie de momente sau de elemente succesive independente; cealaltă e o repetiţie a Întregului, la diverse niveluri coexistente (cum spunea Leibniz, "pretutindeni şi mereu acelaşi lucru exceptînd gradele de perfecţiune")[7]. De aceea cele două repetiţii sînt într-un raport foarte diferit cu "diferenţa" însăşi. Diferenţa este sustrasă uneia, în măsura în care elementele sau momentele se con-

tractă într-un prezent viu. Ea e inclusă în cealaltă, în măsura în care Totul cuprinde diferenţa între nivelurile sale. Una e goală, cealaltă e îmbrăcată; una e a părţilor, cealaltă a întregului; una e de succesiune, cealaltă de coexistenţă; una e actuală, cealaltă virtuală; una e orizontală, cealaltă verticală. Prezentul e totdeauna diferenţă contractată; dar într-un caz el contractă momentele indiferente, iar în celălalt caz el contractă, trecînd la limită, un nivel diferenţial al întregului care este el însuşi de destindere sau de contracţie. Aşa încît diferenţa prezenturilor înseşi este între cele două repetiţii, aceea a momentelor elementare cărora le este sustrasă şi cea a nivelurilor întregului în care e cuprinsă. Şi, conform ipotezei bergsoniene, trebuie să concepem repetiţia goală ca învelişul exterior al celei îmbrăcate: adică repetiţia succesivă a momentelor ca cel mai destins din nivelurile coexistente, materia ca visul sau ca trecutul cel mai decontractat al spiritului. Dintre aceste două repetiţii, nici una nici cealaltă nu este la drept vorbind reprezentabilă. Căci repetiţia materială se desface pe măsură ce se face, şi nu e reprezentată decît prin sinteza activă care îi proiectează elementele într-un spaţiu de calcul şi de conservare; dar în acelaşi timp, devenită obiect de reprezentare, această repetiţie e subordonată identităţii elementelor sau asemănării cazurilor conservate şi adiţionate. Iar repetiţia spirituală se elaborează în fiinţa în sine a trecutului, în timp ce reprezentarea nu atinge şi nu priveşte decît prezenturi în sinteza activă, subordonînd atunci orice repetiţie identităţii actualului prezent în reflectare ca şi asemănării fostului prezent în reproducere.

Sintezele pasive sînt în mod evident subreprezentative. Însă întreaga problemă pentru noi e de a şti dacă putem pătrunde în sinteza pasivă a memoriei. Într-un fel, să trăim fiinţa în sine a trecutului, aşa cum trăim sinteza pasivă a obişnuinţei. Întregul trecut se conservă în sine, dar cum să-l salvăm pentru noi, cum să pătrundem în acest în sine fără a-l reduce la fostul prezent care a fost, sau la actualul prezent în raport cu care el este trecut. Cum să-l salvăm *pentru noi*? Cam acesta

e punctul în care Proust îl reia pe Bergson, preluînd ştafeta. Or, se pare că răspunsul a fost dat de foarte multă vreme: reminiscenţa. Aceasta desemnează într-adevăr o sinteză pasivă sau o memorie involuntară, care se desosebeşte prin natură de orice sinteză activă a memoriei voluntare. Combray nu reapare cum a fost el prezent, şi nici cum ar putea fi, ci într-o splendoare care nu a fost niciclnd trăită, ca un trecut pur ce îşi dezvăluie în sfîrşit dubla ireductibilitate la prezentul care a fost, dar şi la actualul prezent care ar putea fi, graţie întrepătrunderii celor două. Fostele prezenturi se lasă reprezentate în sinteza activă dincolo de uitare, în măsura în care uitarea este empiric învinsă. Dar aici, Combray ţîşneşte tocmai *în* Uitare, şi ca imemorial, sub forma unui trecut care nu a fost niciodată prezent: însinele Combray. Dacă există un sine al trecutului, reminiscenţa este numenul său sau gîndirea care îl învesteşte. Reminiscenţa nu ne trimite pur şi simplu de la un prezent actual la foste prezenturi, de la iubirile noastre recente la cele infantile, de la amante la mame. Şi aici, raportul prezenturilor ce trec nu dă seamă de trecutul pur care profită de ele spre a ţîşni sub reprezentare: Fecioara, cea care nu a fost niciodată trăită, dincolo de amantă şi dincolo de mamă, coexistînd cu una şi contemporană cu cealaltă. Prezentul există, dar numai trecutul insistă, procurînd elementul în care prezentul trece iar prezenturile se întrepătrund. Ecoul celor două prezenturi formează doar o întrebare persistentă, ce se dezvoltă în reprezentare precum un cîmp de problemă, cu imperativul riguros de a căuta, de a răspunde, de a rezolva. Însă răspunsul vine mereu din altă parte: orice reminiscenţă este erotică, fie că e vorba de un oraş sau de o femeie. Întotdeauna, Eros, numenul, ne face să pătrundem în acest trecut pur în sine, în această repetiţie virginală, Mnemosina. El este însoţitorul, logodnicul Mnemosinei. De unde are el această putere, de ce explorarea trecutului pur este erotică? De ce deţine Eros secretul întrebărilor şi totodată al răspunsurilor, ca şi pe acela al unei insis-

tenţe în întreaga noastră existenţă? Numai dacă nu avem încă ultimul cuvînt, şi dacă nu există o a treia sinteză a timpului...

*

* *

Nimic mai instructiv, temporal vorbind, adică din punct de vedere al teoriei timpului, ca diferenţa dintre cogito-ul kantian şi cogito-ul cartezian. Totul se petrece ca şi cînd cogito-ul lui Descartes ar opera cu două valori logice: determinarea şi existenţa nedeterminată. Determinarea (eu gîndesc) implică o existenţă nedeterminată (eu sînt, de vreme ce "pentru a gîndi trebuie să fii") — şi o determină tocmai ca existenţa unei fiinţe gînditoare: gîndesc, deci exist, sînt un lucru care gîndeşte. Întreaga critică kantiană constă în a obiecta, împotriva lui Descartes, că nu e posibil să raportezi direct determinarea la nedeterminat. Determinarea "eu gîndesc" implică evident ceva nedeterminat ("eu sînt"), dar nimic nu ne spune încă cum acest nedeterminat este determinabil prin *eu gîndesc*. "În conştiinţa pe care o am despre mine în simpla gîndire eu sînt fiinţa însăşi, dar despre care, desigur, încă nimic nu-mi este dat prin aceasta pentru gîndire"[8]. Kant adaugă aşadar o a treia valoare logică: determinabilul, sau mai degrabă forma sub care nedeterminatul este determinabil (prin determinare). Această a treia valoare e suficientă pentru a face din logică o instanţă trnscendentală. Ea constituie descoperirea Diferenţei, dar de data aceasta nu ca diferenţă empirică dintre două determinări, ci ca Diferenţă transcendentală între DETERMINARE şi ceea ce ea determină — dar nu ca diferenţă exterioară ce separă, ci ca Diferenţă internă, şi care raportează *a priori* fiinţa şi gîndirea una la cealaltă. Răspunsul lui Kant e celebru: forma sub care existenţa nedeterminată este determinabilă prin Eu gîndesc, este forma timpului...[9]. Consecinţele sînt de o extremă importanţă: existenţa mea nedeterminată nu poate fi determinată decît *în timp*, ca existenţa unui fenomen, a unui subiect fenomenal, pasiv sau receptiv *apărînd în timp*. Astfel

încît spontaneitatea de care sînt conştient în Eu gîndesc nu poate fi înţeleasă ca atributul unei fiinţe substanţiale şi spontane, ci doar ca afecţiunea unui eu pasiv care simte că propria sa gîndire, propria sa inteligenţă, acel lucru prin care el spune EU, se exercită în el şi asupra lui, nu prin el. Şi atunci începe o poveste lungă la nesfîrşit: Eu este un altul, sau paradoxul sensului intim. Activitatea gîndirii se aplică unei fiinţe receptive, unui subiect pasiv, care mai degrabă îşi reprezintă această activitate decît o săvîrşeşte, mai degrabă îi simte efectul decît o simte ca propria-i iniţiativă, şi care o trăieşte ca pe un Altul în el. Lui. "Eu gîndesc" şi lui "Eu sînt", trebuie să-i adăugăm eul, adică poziţia pasivă (ceea ce Kant numeşte receptivitate intuitivă); determinării şi nederminatului trebuie să-i adăugăm forma determinabilului, adică timpul. Şi "a adăuga" nu e cuvîntul potrivit, de vreme ce e vorba mai degrabă de a face diferenţa, şi de a o interioriza în fiinţa gîndirii. De la un capăt la altul, EUL e străbătut parcă de o fisură: e fisurat de către forma pură şi vidă a timpului. Sub această formă, el este corelatul eului pasiv apărînd în timp. O falie sau o fisură în Eu, o pasivitate în eu, iată ce semnifică timpul: şi corelaţia dintre eul pasiv şi Eul fisurat constituie descoperirea transcendetalului sau elementul revoluţiei copernicane.

Descartes nu conchidea decît cu preţul reducerii Cogito-ului la clipă, expulzînd timpul, încredinţîndu-l lui Dumnezeu în lucrarea de creaţie continuă. La un mod mai general, presupusa identitate a Eului nu are drept garant decît unitatea lui Dumnezeu însuşi. De aceea substituirea punctului de vedere al "Eului" punctului de vedere al lui "Dumnezeu" are mult mai puţină importanţă decît se spune, atîta timp cît unul păstrează o identitate pe are o datorează tocmai celuilalt. Dumnezeu continuă să trăiască atîta timp cît Eul dispune de subzistenţa, de simplitatea, de identitatea ce exprimă întreaga lui asemănare cu divinul. Şi invers, moartea lui Dumnezeu nu lasă să subziste identitatea Eului, ci instaurează şi interiorizează în el o dispariţie esenţială, un "nonsemn" în locul semnului sau a

peceţii lui Dumnezeu. Tocmai ceea ce Kant a văzut cu atîta profunzime, cel puţin o dată, în *Critica raţiunii pure*: dispariţia simultană a teologiei raţionale şi a psihologiei raţionale, felul în care moartea speculativă a lui Dumnezeu antrenează o fisură a Eului. Dacă cea mai mare iniţiativă a filozofiei transcendentale constă în a introduce forma timpului în gîndirea ca atare, această formă, la rîndul ei, ca formă pură şi goală, semnifică indisolubil Dumnezeul mort, Eul fisurat şi eul pasiv. Ce-i drept, Kant nu continuă iniţiativa: Dumnezeu şi Eul cunosc o resurecţie practică. Şi chiar în domeniul speculativ, fisura este repede umplută de o nouă formă de identitate, identitatea sintetică activă, în timp ce eul pasiv e definit doar prin receptivitate, neavînd ca atare nici o putere de sinteză. Am văzut, dimpotrivă, că receptivitatea ca facultate de a trăi stări afective nu e decît o consecinţă, şi că eul pasiv este constituit la un nivel mai adînc de o sinteză ea însăşi pasivă (contemplaţie-contracţie). Posibilitatea de a primi impresii sau senzaţii decurge de aici. E cu neputinţă de menţinut repartiţia kantiană, ce constă în supremul efort de a salva lumea reprezentării: sinteza e concepută aici ca activă, şi face apel la o nouă formă de identitate în Eu; pasivitatea e concepută aici ca simplă receptivitate fără sinteză. Într-o cu totul altă evaluare a eului pasiv iniţiativa kantiană poate fi reluată, iar forma timpului menţine totodată Dumnezeul mort şi Eul fisurat. În acest sens, e corect să se spună că efectul kantianismului nu se regăseşte la Fichte sau la Hegel, ci doar la Hölderlin, care descoperă vidul timpului pur şi, în acest vid, continua deturnare a divinului, concomitent cu fisura prelungită a Eului ("*Je*") şi pasiunea constitutivă a celuilalt Eu ("*Moi*")[10]. În această formă a timpului Hölderlin vedea esenţa tragicului sau aventura lui Edip, ca un instinct al morţii cu figuri complementare. E oare posibil ca filozofia kantiană să fie astfel moştenitoarea lui Edip?

Introducerea timpului în gîndirea ca atare, oare acesta să fie totuşi aportul prestigios al lui Kant? Căci reminscenţa platoniciană părea să aibă deja acest sens. Ineitatea este un mit,

nu mai puţin decît reminiscenţa; dar e un mit al instantaneului, fapt pentru care i se potriveşte lui Descartes. Cînd Platon opune anume reminiscenţa ineităţii, el vrea să spună că aceasta din urmă reprezintă doar imaginea abstractă a cunoaşterii (*"savoir"*), dar că acţiunea reală de a învăţa implică în suflet distincţia dintre un "înainte" şi un "după", adică introducerea unui timp prim pentru a uita ceea ce am ştiut, de vreme ce ni se întîmplă ca într-un timp secund să regăsim ceea ce am uitat[11]. Întreaga problemă e însă următoarea: sub ce formă reminiscenţa introduce oare timpul? Chiar şi pentru suflet e vorba de un timp fizic, de un timp al Physis-ului, periodic sau circular, subordonat evenimentelor ce se petrec în el sau mişcărilor pe care el le măsoară, avatarurilor care îl scandează. Fără îndoială că acest timp îşi află temeiul într-un în–sine, adică în trecutul pur al Ideii care organizează în cerc prezenturile după asemănările lor descrescătoare şi crescătoare cu idealul, dar care şi scoate din cerc sufletul ce a ştiut să păstreze pentru el însuşi sau să regăsească ţinutul în–sinelui. Nu e mai puţin adevărat că Ideea este într-un fel ca temeiul pornind de la care prezenturile succesive se organizează în cercul timpului, astfel încît trecutul pur care o defineşte pe ea însăşi se exprimă în mod necesar tot în termeni de prezent, ca un fost prezent *mitic*. Acesta era bunăoară întregul echivoc al celei de-a doua sinteze a timpului, întreaga ambiguitate a Mnemosinei. Căci, de la înălţimea trecutului ei pur, aceasta depăşeşte şi domină lumea reprezentării: ea este temei, în–sine, numen, Idee. Dar ea se raportează încă la reprezentarea pe care o întemeiază. Ea ridică cu o treaptă principiile reprezentării, şi anume identitatea, din care face caracterul modelului imemorial, şi asemănarea, din care face caracterul imaginii prezente: Acelaşi şi Asemănătorul. Este ireductibilă la prezent, superioară reprezentării şi cu toate acestea ea face doar ca reprezentarea prezenturilor să fie circulară sau infinită (chiar şi la Leibniz sau la Hegel, tot Mnemosina întemeiază desfăşurarea reprezentării în infinit). Aici e şi insuficienţa temeiului, anume faptul

că el se raportează la ceea ce întemeiază, că împrumută caracterele a ceea ce întemeiază, şi că se probează prin ele. Ba chiar în acest sens formează cerc: introduce mai curînd mişcarea în suflet decît timpul în gîndire. Aşa cum temeiul este într-un fel "proptit", şi trebuie să ne arunce spre un dincolo, a doua sinteză a timpului se depăşeşte către o a treia ce denunţă iluzia în-sinelui ca fiind încă un corelat al reprezentării. În-sinele trecutului şi repetiţia în reminiscenţă ar fi un fel de "efect", ca un efect optic, sau mai degrabă efectul erotic al memoriei înseşi.

Ce înseamnă: formă goală a timpului sau a treia sinteză? Prinţul Nordului spune că "timpul a ieşit din ţîţîni". E posibil oare ca filozoful Nordului să spună acelaşi lucru, şi să fie hamletian de vreme ce este oedipian? Tîţîna, *cardo*, asigură subordonarea timpului punctelor numite tocmai cardinale, pe unde trec mişcările periodice pe care ea le măsoară (timpul, ca număr al mişcării, atît pentru suflet cît şi pentru lume). Timpul ieşit din ţîţîni înseamnă, dimpotrivă, timpul sărit de pe fix, ieşit din curbura care îi conferea un zeu, eliberat de figura sa circulară prea simplă, dezlegat de evenimentele care-i alcătuiau conţinutul, răsturnînd raportul său cu mişcarea, pe scurt, dezvăluindu-se ca formă goală şi pură. Timpul însuşi se desfăşoară (adică încetează aparent de a mai fi un cerc), în loc ca ceva să se desfăşoare în el (conform cu figura prea simplă a cercului). Încetează de a mai fi cardinal şi devine ordinal, o pură *ordine* a timpului. Hölderlin spunea că el încetează să mai "rimeze", fiindcă se distribuie în mod inegal de o parte şi de alta a unei "cezuri" în raport cu care începutul şi sfîrşitul nu mai coincid. Putem aşadar defini ordinea timpului ca această distribuire pur formală a inegalului în funcţie de o cezură. Distingem atunci un trecut mai mult sau mai puţin lung, un viitor în proporţie, însă viitorul şi trecutul nu sînt aici determinări empirice şi dinamice ale timpului: sînt caractere formale şi fixe ce decurg din ordinea *a priori*, ca o sinteză statică a timpului. Neapărat statică, de vreme ce timpul nu mai este

subordonat mişcării; formă a celei mai radicale schimbări, dar forma schimbării nu se schimbă. Tocmai cezura, cu acel înainte şi acel după pe care le ordonează odată pentru totdeauna, constituie fisura Eului (cezura este exact punctul de naştere al fisurii).

Renegîndu-şi conţinutul empiric, răsturnîndu-şi propriul temei, timpul nu se defineşte doar printr-o ordine formală goală, ci şi printr-un *ansamblu* şi o *serie*. Ideea unui ansamblu al timpului corespunde în primul rînd acestui fapt: cezura oarecare trebuie determinată în imaginea unei acţiuni, a unui eveniment unic şi formidabil, adecvat timpului întreg. Această imagine există ea însăşi sub o formă despicată, în două porţiuni inegale; şi totuşi, ea adună astfel ansamblul timpului. Ea trebuie să fie considerată ca un simbol, în funcţie de părţile inegale pe care le subsumează şi le adună, dar pe care le adună ca inegale. Un atare simbol adecvat ansamblului timpului se exprimă în multe feluri: scoaterea timpului din ţîţîni, explodarea soarelui, aruncarea în vulcan, uciderea lui Dumnezeu sau a tatălui. Această imagine simbolică constituie ansamblul timpului în măsura în care ea reuneşte cezura, ceea ce este înainte şi ceea ce este după. Dar ea face posibilă o serie a timpului în măsura în care ea operează distribuirea lor în inegal. Există, într-adevăr, totdeauna un timp în care, acţiunea în imaginea ei e dată ca "prea mare pentru mine". Iată ceea ce defineşte *a priori* trecutul sau ceea ce e înainte: prea puţin interesează dacă evenimentul însuşi e împlinit sau nu, dacă acţiunea e deja făcută sau nu; nu după acest criteriu empiric se distribuie trecutul, prezentul şi viitorul. Edip a făcut deja acţiunea, Hamlet, nu încă; dar, oricum, ei trăiesc prima parte a simbolului la timpul trecut, trăiesc ei înşişi şi sînt aruncaţi în trecut atîta timp cît simt imaginea acţiunii ca prea mare pentru ei. Al doilea timp, care trimite la cezura însăşi, este aşadar prezentul metamorfozei, devenirea-egală a acţiunii, dedublarea eului, proiecţia unui eu ideal în imaginea acţiunii (marcat prin călătoria pe mare a lui Hamlet, sau prin rezultatul anchetei lui Edip:

eroul devine "capabil" de acţiune). Cît despre cel de-al treilea timp, care dezvăluie viitorul — el semnifică faptul că evenimentul, acţiunea au o coerenţă tainică excluzînd-o pe aceea a eului, întorcîndu-se împotriva eului care le-a devenit egal, proiectîndu-l în mii de bucăţi, ca şi cum gestatorul noii lumi ar fi luat pe sus şi risipit de explozia a ceea ce, prin acţiunea lui, s-a născut înmulţit: lucrul cu care eul s-a egalizat e inegalul în sine. Astfel, Eul ("Je") fisurat conform ordinii timpului şi Eul ("Moi") divizat conform seriei timpului îşi corespund şi găsesc o ieşire comună: în omul fără nume, fără familie, fără calităţi, fără eu ("moi") şi fără Eu ("Je"), "plebeul" deţinător al unei taine, deja supraomul ale cărui membre împrăştiate gravitează în jurul imaginii sublime.

Totul e repetiţie în seria timpului, în raport cu această imagine simbolică. Trecutul însuşi este repetiţie în lipsă şi el pregăteşte repetiţia ceastălaltă, constituită de metamorfoza în prezent. Se întîmplă ca istoricul să caute corespondenţe empirice între prezent şi trecut; însă oricît de bogată ar fi, această reţea de corespondenţe istorice nu formează repetiţie decît prin similitudine sau analogie. Într-adevăr, trecutul însuşi este repetiţie, ca şi prezentul, în două moduri diferite ce se repetă unul în celălalt. Nu există fapte de repetiţie în istorie, însă repetiţia este condiţia istorică sub care ceva nou se produce efectiv. Nu reflecţiei istoricului i se prezintă în primul rînd o asemănare între Luther şi Sfîntul Pavel, între revoluţia de la 1789 şi republica romană etc., ci, dimpotrivă, revoluţionarii sînt hotărîţi să se simtă mai întîi pentru ei înşişi ca nişte "romani înviaţi", înainte de a deveni apţi pentru acţiunea pe care au început prin a o repeta în chipul unui trecut propriu, deci în condiţii de aşa natură încît ei se identificau în mod necesar cu o figură din trecutul istoric. *Repetiţia este o condiţie a acţiunii înainte de a fi un concept al reflecţiei.* Nu producem ceva nou decît cu condiţia de a repeta o dată în acest mod care constituie trecutul, iar altă dată în prezentul metamorfozei. Şi ceea ce e produs astfel, noul absolut însuşi, nu e, la rîndu-i, altceva decît

repetiţie, a treia repetiţie, de data aceasta în exces, aceea a viitorului ca veşnică reîntoarcere. Căci deşi putem prezenta veşnica reîntoarcere ca şi cum ea ar afecta întreaga serie sau ansamblul timpului, trecutul şi prezentul nu mai puţin decît viitorul, această prezentare rămîne doar introductivă şi ea nu are decît o valoare problematică şi nederminată, şi nici altă funcţie decît aceea de a pune problema veşnicei reîntoarceri. În adevărul ei ezoteric, veşnica reîntoarcere nu priveşte şi nu poate privi decît al treilea timp al seriei. Ea numai aici se determină. Fapt pentru care e numită textual credinţă a viitorului, credinţă în viitor. Veşnica reîntoarcere nu afectează decît noul, adică ceea ce se produce sub condiţia lipsei şi prin intermediul metamorfozei. Dar ea nu face să se reîntoarcă nici *condiţia* nici *agentul*; dimpotrivă, ea alungă şi pe una şi pe celălalt, îi reneagă cu toată forţa ei centrifugă. Ea constituie autonomia produsului, independenţa operei. Este repetiţia în exces, care nu lasă să subziste nimic din lipsă şi nici din devenirea-egală. Este ea însăşi noul, întreaga noutate. Este, ea singură, al treilea timp al seriei, viitorul ca atare. Aşa cum afirmă Klossowski, ea este acea tainică coerenţă care nu există decît excluzînd propria mea coerenţă, propria mea identitate, aceea a eului, cea a lumii şi cea a lui Dumnezeu. Ea nu face să se reîntoarcă decît plebeul, omul fără nume. Şi, în cercul ei, antrenează zeul mort şi eul dizolvat. Nu face să se reîntoarcă soarele, de vreme ce presupune explozia acestuia; nu priveşte decît nebuloasele, se confundă cu ele, nu se mişcă decît pentru ele. De aceea, atîta timp cît prezentăm veşnica reîntoarcere ca şi cum ea ar afecta ansamblul timpului, nu facem decît să simplificăm lucrurile, aşa cum Zarathustra mărturiseşte o dată demonului; facem din ea un refren, după cum tot el spune altă dată vorbind cu animalele sale. Adică: rămînem doar la cercul prea simplu avînd drept conţinut prezentul care trece, şi drept figură trecutul reminiscenţei. Dar tocmai că ordinea timpului, timpul ca formă pură şi goală a desfăcut acest cerc. L-a desfăcut aşadar, însă în favoarea unui cerc mai puţin simplu şi mult mai

tainic, mult mai sinuos, mai nebulos, cerc veşnic excentric, cerc descentrat al diferenţei ce se reformează numai în al treilea timp al seriei. Ordinea timpului nu a sfărîmat cercul Aceluiaşi, şi nu a pus timpul în serie, decît pentru a reforma un cerc al Celuilalt la capătul seriei. Acel "odată pentru totdeauna" al ordinii se află aici doar pentru acel "totdeauna" al cercului final ezoteric. Forma timpului nu e prezentă aici decît pentru dezvăluirea informalului în veşnica reîntoarcere. Extrema formalitate nu e prezentă aici decît pentru un informal excesiv (acel *Unförmliche* al lui Hölderlin). Astfel temeiul a fost depăşit către un fără-temei, universal *destemei* (*«effondement»*) ce se învîrte în el însuşi, făcînd să revină numai acel va-să-vină[12].

Iată că, în această ultimă sinteză a timpului, prezentul şi trecutul nu mai sînt la rîndul lor decît dimensiuni ale viitorului: trecutul ca condiţie şi prezentul ca agent. Prima sinteză, cea a obişnuinţei, constituie timpul ca un prezent viu, într-o întemeiere pasivă de care depindeau trecutul şi viitorul. A doua sinteză, cea a memoriei, constituie timpul ca un trecut pur, din punctul de vedere al unui temei care face să treacă prezentul şi să-i urmeze un altul. Dar în cea de-a treia sinteză, prezentul nu mai e decît un actor, un autor, un agent sortit pieirii; iar trecutul nu mai e decît o condiţie operînd în lipsă. Sinteza timpului constituie aici un viitor ce afirmă concomitent caracterul necondiţionat al produsului în raport cu condiţia sa, independenţa operei în raport cu autorul sau actorul ei. Prezentul, trecutul, viitorul se dezvăluie ca Repetiţie în cele trei sinteze, dar în moduri cu totul diferite. Prezentul e repetitorul, trecutul e repetiţia însăşi, iar viitorul e repetatul. Or, secretul repetiţiei în ansamblul ei rezidă în repetat, ca semnificat de două ori. Repetiţia regală este aceea a viitorului care şi le subordonează pe cele două şi le destituie din autonomia lor. Căci prima sinteză nu priveşte decît conţinutul şi întemeierea timpului; cea de-a doua, temeiul lui; dar dincolo de ele, cea de-a treia asigură ordinea, ansamblul, seria şi scopul final al tim-

pului. O filozofie a repetiţiei trece prin toate "stadiile", condamnată să repete repetiţia însăşi. Dar prin aceste stadii ea îşi asigură programul: acela de a face din repetiţie categoria viitorului — de a se servi de repetiţia obişnuinţei şi de cea a memoriei, dar de a se servi de ele ca de stadii şi a le părăsi pe drum — de a lupta cu o mînă împotriva lui Habitus şi cu cealaltă împotriva Mnemosinei — de a refuza conţinutul unei repetiţii care lasă cît de cît să i se "sustragă" diferenţa (Habitus) — de a refuza forma unei repetiţii care cuprinde diferenţa, dar spre a o subordona încă Aceluiaşi şi Asemănătorului (Mnemosina) — de a refuza ciclurile prea simple, atît acela pe care îl suportă un prezent obişnuit (ciclu cutumiar) cît şi cel pe care îl organizează un trecut pur (ciclu memorial sau imemorial) — de a schimba temeiul memorial în simplă condiţie *in absentia*, dar şi întemeierea obişnuinţei în faliment al *"habitus*-ului", în metamorfoză a agentului — de a expulza agentul şi condiţia în numele operei sau al produsului — de a face din repetiţie, nu lucrul căruia i se "sustrage" o diferenţă, nici ceea ce cuprinde diferenţa ca variantă, ci de a face din ea gîndirea şi producerea "absolut diferitului" — de a face ca, pentru sine, repetiţia să fie diferenţa în sine.

Majoritatea punctelor din acest program stimulează o cercetare în aria protestantă şi catolică: Kierkegaard şi Péguy. Nimeni n-a ştiut să opună, cum au făcut-o aceşti autori, "propria" repetiţie celei a obişnuinţei şi a memoriei. Nimeni n-a ştiut să denunţe ca ei insuficienţa unei repetiţii prezente sau trecute, simplitatea ciclurilor, capcana reminiscenţelor, starea diferenţelor pe care pretindem că le "sustragem" repetiţiei sau, dimpotrivă, înţelege ca simple variante. Nimeni nu a revendicat cu atîta insistenţă repetiţia în chip de categorie a viitorului. Nimeni nu a recuzat cu mai multă siguranţă temeiul antic al Mnemosinei şi, împreună cu el, reminiscenţa platoniciană. Temeiul nu mai este decît o condiţie în lipsă, fiindcă pierdută prin păcat, şi care trebuie să fie redată în Hristos. Iar întemeierea prezentă în Habitus nu e mai puţin recuzată: ea nu

scapă de metamorfoza actorului sau agentului în lumea modernă, chiar de-ar fi să-şi piardă prin asta coerenţa, viaţa, obişnuinţele[13].

Numai că Kierkegaard şi Péguy, cu toate că cei mai mari repetitori, nu erau pregătiţi să plătească preţul cuvenit. Această repetiţie supremă în chip de categorie a viitorului, ei o lăsau în seama credinţei. Or, credinţa are fără îndoială destulă forţă pentru a desface şi obişnuinţa şi reminiscenţa, şi eul obişnuinţelor şi zeul reminiscenţelor, şi întemeierea şi temeiul timpului. Însă credinţa ne îmbie să regăsim *odată pentru totdeauna* atît pe Dumnezeu cît şi eul într-o înviere comună. Kierkegaard şi Péguy îl desăvîrşeau pe Kant, împlineau kantianismul lăsînd credinţei grija de a depăşi moartea speculativă a lui Dumnezeu şi de a închide rana eului. Aceasta e problema lor, de la Avraam la Ioana d'Arc: logodirea eului regăsit cu un zeu redat, astfel încît nu se iese cu adevărat nici din condiţie nici din agent. Mai mult: obişnuinţa se reînnoieşte, memoria se reîmprospătează. Dar există o aventură a credinţei, în virtutea căreia eşti totdeauna bufonul propriei tale credinţe, comediantul propriului tău ideal. Aceasta fiindcă credinţa are un Cogito propriu şi care o condiţionează la rîndul ei, sentimentul harului ca lumină lăuntrică. Tocmai în acest cogito cu totul deosebit se reflectă credinţa, constatînd prin experienţă că condiţia nu-i poate fi dată decît ca "redată" şi că ea, credinţa, este nu numai separată de această condiţie ci şi dedublată în această condiţie. Credinciosul nu s-a văzut atunci numai ca un păcătos tragic, întrucît lipsit de condiţie, ci şi ca comediant şi bufon, ca propriul lui simulacru, întrucît dedublat şi reflectat în condiţie. Doi credincioşi nu se pot privi fără să rîdă. Harul nu exclude mai puţin ca dat decît ca absent. Kierkegaard afirma că el este mai degrabă poet al credinţei decît cavaler, cu alte cuvinte un "umorist". Nu e vina lui, ci a conceptului de credinţă; iar teribila aventură a lui Gogol e poate şi mai pilduitoare. Cum ar putea oare credinţa să nu fie propria ei obişnuinţă şi propria ei reminiscenţă, şi cum ar putea repetiţia

pe care ea o ia drept obiect — o repetiţie care purcede în mod paradoxal *odată pentru totdeauna* — să nu fie comică? Sub ea se face auzită o altă repetiţie, cea nietzscheeană, a veşnicei reîntoarceri. Şi aceasta e o altă logodnă, mai funebră, între Dumnezeul mort şi eul dizolvat ca formînd adevărata condiţie în lipsă, adevărata metamorfoză a agentului, ambii dispărînd în caracterul necondiţionat al produsului. Veşnica reîntoarcere nu e o credinţă ci adevărul credinţei: ea a izolat dublul sau simulacrul, a eliberat comicul pentru a face din el un element al supraumanului. De aceea, cum spune iarăşi Klossowski, ea nu e o doctrină ci simulacrul oricărei doctrine (ironia cea mai înaltă), nu e o credinţă ci parodia oricărei credinţe (umorul cel mai înalt): credinţă şi doctrină veşnic viitoare. Prea am fost îmbiaţi să-l judecăm pe ateu din punctul de vedere al credinţei, care pretindem că-l însufleţeşte încă, pe scurt, din punct de vedere al harului, ca să nu fim ispitiţi de operaţia inversă: să-l judeci pe credincios prin ateul violent care sălăşluieşte în el, antihrist veşnic dat în har şi pentru "totdeauna".

*

* *

Viaţa biopsihică implică un cîmp de individuaţie în care diferenţe de intensitate se distribuie ici şi colo, sub formă de excitaţii. Numim plăcere procesul, cantitativ şi calitativ, de rezolvare a diferenţei. Un astfel de ansamblu, repartiţie mobilă de diferenţe şi rezolvări locale într-un cîmp intensiv, corespunde cu ceea ce Freud numea Sinele ("*Ça*"), cel puţin cu stratul primar al Sinelui. Cuvîntul "sine" nu desemnează în acest sens doar un pronume redutabil, necunoscut, ci şi un adverb de loc mobil, un "ici şi colo" al excitaţiilor şi al rezolvării acestora. Şi tocmai aici începe problema lui Freud: e vorba de a şti în ce fel plăcerea va înceta să mai fie un proces pentru a deveni un principiu, va înceta să mai fie un proces local pentru a căpăta valoarea unui principiu empiric ce tinde să organizeze viaţa biopsihică în cadrul Sinelui. E limpede că plăcerea face

plăcere, dar acest lucru nu constituie nicidecum un motiv pentru ca ea să capete o valoare sistematică în virtutea căreia să o căutăm "ca principiu". Tocmai asta semnifică în primul rînd *Dincolo de principiul plăcerii*: nu excepţii la acest principiu ci, dimpotrivă, determinarea condiţiilor în virtutea cărora plăcerea devine efectiv principiu. Răspunsul freudian este că excitaţia ca diferenţă liberă trebuie, într-un fel, "investită", "legată", legată fedeleş, în aşa fel încît rezolvarea ei să fie sistematic posibilă. Aşadar legarea sau investirea diferenţei face posibilă în general, nu plăcerea însăşi, ci valoarea de principiu pe care o capătă plăcerea: se trece astfel de la o stare de rezolvare dispersată la un statut de integrare, care constituie al doilea strat al Sinelui sau începutul unei organizări.

Or, această legare e o adevărată sinteză de reproducere, adică un Habitus. Animalul îşi formează un ochi făcînd ca excitaţii luminoase dispersate şi difuze să se reproducă pe o suprafaţă privilegiată a corpului său. Ochiul leagă lumina, este el însuşi lumină legată. E de ajuns acest exemplu pentru a arăta cît de complexă este sinteza. Căci există într-adevăr o activitate de reproducere luîndu-şi ca obiect diferenţa de legat; dar la un nivel mult mai adînc există o pasiune a repetiţiei, de unde iese o nouă diferenţă (ochiul format sau eul văzător). Excitaţia ca diferenţă era *deja* contracţia unei repetiţii elementare. În măsura în care excitaţia devine la rîndul ei element al unei repetiţii, sinteza contractantă e ridicată la puterea a doua, reprezentată tocmai prin legare sau investire. Investirile, legările sau integrările sînt sinteze pasive, contemplări-contractări de gradul doi. Pulsiunile sînt excitaţii legate şi nimic altceva. La nivelul fiecărei legări, un eu se formează în Sine; dar un eu pasiv, parţial, larvar, contemplator şi contractant. Sinele se populează cu euri locale, ce constituie timpul propriu Sinelui, timpul prezentului viu, acolo unde se operează integrările corespunzînd legărilor. Faptul că aceste euri sînt imediat narcisiace se explică lesne dacă considerăm că narcisismul nu e o contemplare de sine, ci umplerea unei imagini de sine atunci

cînd contempli altceva: ochiul, eul văzător, se umple cu o imagine de sine contemplînd excitaţia pe care o leagă. Se produce el însuşi sau "se sustrage" de la ceea ce contemplă (şi de la ceea ce contractează şi investeşte prin contemplare). De aceea satisfacţia ce decurge din legare este neapărat o satisfacţie "halucinatorie" a eului însuşi, deşi halucinaţia nu contrazice nicidecum aici efectivitatea legării. În toate aceste sensuri, legarea reprezintă o sinteză pasivă pură, un habitus ce conferă plăcerii valoarea unui princiu de satisfacţie în general; organizarea Sinelui este aceea a obişnuinţei.

Problema obişnuinţei este aşadar prost pusă atîta timp cît aceasta e subordonată plăcerii. Cînd se consideră că repetiţia în obişnuinţă se explică prin dorinţa de a reproduce o plăcere obţinută; cînd se consideră că ea poate privi tensiuni neplăcute în ele însele, însă spre a fi stăpînite în scopul obţinerii unei plăceri. E limpede că aceste două ipoteze presupun deja principiul plăcerii: *ideea* plăcerii obţinute, *ideea* plăcerii de obţinut acţionează doar la adăpostul principiului şi formează cele două aplicaţii ale acestuia, trecută şi viitoare. Însă obişnuinţa, ca sinteză pasivă de legare, precedă, dimpotrivă, principiul plăcerii şi-l face posibil. Şi ideea de plăcere decurge de aici, aşa cum trecutul şi viitorul, lucru pe care l-am văzut, decurg din sinteza prezentului viu. Legarea are ca efect instaurarea principiului plăcerii; ea nu poate avea ca obiect ceva ce presupune acest principiu. Cînd plăcerea dobîndeşte demnitatea unui principiu, atunci şi numai atunci ideea de plăcere acţionează ca fiind subsumată de către principiu, într-o amintire sau un proiect. Plăcerea trece atunci dincolo de propria instantaneitate pentru a lua aspectul unei satisfacţii în general (iar tentativele de a substitui, instanţei plăcerii considerată ca prea subiectivă, concepte "obiective" precum cele de reuşită sau de succes, sînt tot o dovadă a acestei extensii conferită de principiu, în condiţii de aşa natură încît ideea de plăcere a trecut, de data aceasta, numai în capul experimentatorului). Se poate ca, empiric, să trăim repetiţia ca fiind subordonată unei

plăceri obţinute sau de obţinut. Dar în ordinea condiţiilor lucrurile stau invers. Sinteza de legare nu se poate explica prin intenţia sau efortul de a *stăpîni* o excitaţie, deşi ea are acest efect[14]. Încă o dată, trebuie să ne ferim să confundăm activitatea de reproducere cu pasiunea repetiţiei pe care o acoperă. Repetiţia excitaţiei are ca veritabil obiect ridicarea sintezei pasive la o putere din care să decurgă principiul plăcerii şi aplicaţiile lui, viitoare şi trecute. Repetiţia în obişnuinţă sau sinteza pasivă de legare este aşadar "dincolo" de principiu.

Acest prim dincolo constituie deja un fel de Estetică transcendentală. Dacă această estetică ni se pare mai profundă decît cea a lui Kant, motivele sînt următoarele: definind eul pasiv prin simpla receptivitate, Kant îşi dădea senzaţiile gata făcute, raportîndu-le doar la forma *a priori* a reprezentării lor determinată ca spaţiu şi timp. Prin aceasta, nu numai că unifica eul pasiv interzicîndu-şi să compună spaţiul din aproape în aproape, nu numai că priva acest eu pasiv de orice putere de sinteză (sinteza fiind rezervată activităţii); mai mult, el despărţea cele două părţi ale Esteticii, elementul obiectiv al senzaţiei garantat de forma de spaţiu, şi elementul subiectiv incarnat în plăcere şi suferinţă. Analizele precedente aveau drept scop, dimpotrivă, să arate că receptivitatea trebuie definită prin formarea de euri locale, prin sinteze pasive de contemplare sau de contracţie, care să dea seama totodată de posibilitatea de a avea senzaţii, de capacitatea de a le reproduce şi de valoarea de principiu pe care o capătă plăcerea.

Pornind de la sinteza pasivă apare însă o dublă dezvoltare, în două direcţii cu totul diferite. Pe de o parte, se stabileşte o sinteză activă pe temelia sintezelor pasive: ea constă în a raporta excitaţia legată la un obiect dat ca real şi ca termen al acţiunilor noastre (sinteză de recognitiune, ce se sprijină pe sinteza pasivă de reproducere). Proba de realitate într-o relaţie numită "obiectuală" este cea care defineşte sinteza activă. Şi tocmai în virtutea principiului realităţii Eul tinde să " se mobilizeze", să se unifice activ, să reunească toate micile euri pasive

componente şi contemplatoare, şi să se deosebească topic de Sine. Eurile pasive erau deja integrări, însă, cum spun matematicienii, doar integrări locale; eul activ e o încercare de integrare globală. Ar fi cu totul greşit să considerăm poziţia reală ca un efect produs de lumea exterioară, sau chiar ca rezultatul eşecurilor sintezei pasive. Dimpotrivă, proba realităţii mobilizează şi însufleţeşte, inspiră întreaga activitate a eului: nu atît sub forma unei judecăţi negative, ci sub forma depăşirii legării către un "substantiv" ce serveşte de suport legăturii. Ar fi de asemenea o greşeală să considerăm principiul realităţii ca şi cum el s-ar opune principiului plăcerii, l-ar limita şi i-ar impune capitulări. Ambele principii sînt pe acelaşi făgaş, deşi unul îl depăşeşte pe celălalt. Căci renunţările la plăcerea imediată sînt deja cuprinse în rolul de principiu la care accede plăcerea însăşi, adică în rolul pe care îl ia ideea de plăcere în raport cu un trecut şi un viitor. Nu devii principiu fără să ai îndatoriri. Realitatea şi renunţările pe care ni le inspiră nu fac decît să populeze marja sau extensia dobîndită de principiul plăcerii, iar principiul realităţii nu face decît să determine o sinteză activă în măsura în care e întemeiată pe sintezele pasive precedente.

Însă obiectele reale, obiectul dat ca realitate sau suport al legăturii, nu constituie singurele obiecte ale eului, după cum nici nu epuizează ansamblul relaţiilor zise obiectuale. Distingem aşadar două dimensiuni simultane: astfel sinteza pasivă nu se depăşeşte către o sinteză activă, fără să se adîncească şi într-o altă direcţie, unde rămîne sinteză pasivă şi contemplativă, servindu-se în acelaşi timp de excitaţia legată pentru a ajunge la altceva, dar într-un mod diferit de cel al principiului realităţii. Mai mult, reiese că niciodată sinteza activă nu s-ar putea construi pe sinteza pasivă dacă aceasta din urmă nu ar persista simultan, nu s-ar dezvolta concomitent în contul ei, şi nu ar găsi o nouă formulă, disimetrică şi totodată complementară a activităţii. Un copil care începe să meargă nu se mulţumeşte să lege excitaţii într-o sinteză pasivă, presupunînd chiar că aceste

excitaţii sînt endogene şi se nasc din propriile lui mişcări. Nimeni n-a mers vreodată în mod endogen. Pe de o parte, copilul depăşeşte excitaţiile legate către poziţia sau intenţionalitatea unui obiect, de pildă mama ca ţintă a unui efect, la care se trudeşte să ajungă "în realitate", şi în raport cu care îşi măsoară eşecurile şi izbînzile. Dar, *pe de altă parte şi în acelaşi timp*, copilul îşi constituie un alt obiect, un cu totul alt tip de obiect, obiect sau centru *virtual* ce vine să reglementeze şi să compenseze progresele, eşecurile activităţii sale reale: îşi bagă mai multe degete în gură, trece în jurul acestui centru celălalt braţ şi apreciază situaţia în ansamblu din punct de vedere al acestei mame virtuale. Faptul că privirea copilului e îndreptată spre mama reală, că obiectul virtual este finalul unei aparente activităţi (sugerea, de pildă), riscă să inspire observatorului o judecată eronată. Sugerea e activată doar pentru a furniza un obiect virtual de contemplat într-o aprofundare a sintezei pasive; invers, mama reală e contemplată doar pentru a servi de scop acţiunii, şi de criteriu la evaluarea acţiunii într-o sinteză activă. Nu se poate vorbi serios de un egocentrism al copilului. Copilul care începe să mînuiască o carte prin imitaţie, fără a şti să citească, nu greşeşte niciodată: o pune totdeauna pe dos. Ca şi cum ar întinde-o celuilalt, ţinta reală a activităţii sale, în timp ce el însuşi reţine dosul ca centru virtual al pasiunii sale, al contemplării sale aprofundate. Fenomene foarte diferite precum folosirea cu precădere a mîinii stîngi, scrisul în oglindă, anumite forme de bîiguit, anumite stereotipii s-ar putea explica pornind de la această dualitate a centrilor în lumea copilăriei. Important este însă faptul că nici unul din cei doi centri nu este eul. Printr-o aceeaşi neînţelegere se interpretează purtările copilului ca ţinînd de un pretins "egocentrism", iar narcisismul copilului era interpretat ca excluzînd contemplarea a altceva. Într-adevăr, pornind de la sinteza pasivă de legare, de la excitaţiile legate, copilul se construieşte pe o dublă serie. Însă cele două serii sînt obiectuale: cea a obiectelor reale ca corelate ale sintezei active, cea a obiectelor virtuale ca corelate ale unei

aprofundări a sintezei pasive. Aşadar, contemplînd centrele virtuale, eul pasiv aprofundat se umple acum de o imagine narcisică. O serie nu ar putea exista fără cealaltă; şi cu toate acestea ele nu se aseamănă. De aceea Henri Maldiney, analizînd comportarea copilului de exemplu, afirmă pe bună dreptate că lumea copilăriei nu e nicidecum circulară sau egocentrică, ci eliptică, cu un dublu centru diferit în natura sa, ambele fiind totuşi obiective sau obiectuale[15]. Se poate chiar ca, de la un centru la altul, în virtutea deosebirii lor, să se formeze o încrucişare, o torsiune, o elice, o formă de 8. Iar eul, ce e oare, în distincţia lui topică faţă de Sine, dacă nu la încrucişarea acestui 8, la punctul de joncţiune al celor două cercuri disimetrice ce se întretaie, cercul obiectelor reale şi cel al obiectelor sau centrelor virtuale?

De această dualitate a două serii corelative trebuie să legăm diferenţierea pulsiunilor de conservare şi a pulsiunilor sexuale. Căci primele sînt inseparabile de constituirea principiului realităţii, de întemeierea sintezei active şi a eului global activ, de raporturile cu obiectul real perceput ca satisfăcător sau ameninţător. Pulsiunile sexuale nu pot fi nici atît despărţite de constituirea centrelor virtuale, sau de aprofundarea sintezei pasive şi a eului pasiv care le corespund: în sexualitatea pregenitală acţiunile sînt întotdeauna observări, contemplări, dar lucrul contemplat, observat este totdeauna un lucru virtual. Că cele două serii nu există una fără cealaltă, înseamnă că ele nu sînt numai complementare ci se împrumută şi se alimentează una de la cealaltă, în virtutea deosebirii şi a diferenţei lor de natură. Constatăm totodată că virtualele sînt prelevate în seria realelor, şi că sînt încorporate în seria realelor. Această prelevare implică mai întîi o izolare sau un suspans, care imobilizează realul spre a extrage din el o poză, un aspect, o parte. Însă această izolare e calitativă; ea nu constă pur şi simplu în a sustrage o parte din obiectul real; partea sustrasă dobîndeşte o nouă natură funcţionînd ca obiect virtual. Obiectul virtual este un obiect *parţial*, nu doar fiindcă îi lipseşte o parte rămasă în

real, ci în el însuşi şi pentru el însuşi, fiindcă se despică, se dedublează în două părţi virtuale din care una îi lipseşte mereu celeilalte. Pe scurt, virtualul nu este supus caracterului global afectînd obiectele reale. El este, nu numai prin origine, ci şi prin natura lui proprie, fişie, frîntură, rămăşiţă. E lipsă la propria-i identitate. Mama bună şi mama rea, sau tatăl serios şi tatăl de joacă conform dualităţii paterne, nu sînt două obiecte parţiale, ci acelaşi obiect care şi-a pierdut identitatea în dublu. În timp ce sinteza activă depăşeşte sinteza pasivă către integrări globale şi poziţia obiectelor totalizabile identice, sinteza aprofundîndu-se se depăşeşte ea însăşi spre contemplare de obiecte parţiale ce rămîn netotalizabile. Aceste obiecte parţiale sau virtuale se regăsesc, din motive diverse, în obiectul bun *şi* obiectul rău al Melaniei Klein, în obiectul "tranziţional", în obiectul-feţiş, şi mai ales în obiectul *a* al lui Lacan. Freud demonstrase în mod definitiv că sexualitatea pregenitală constă în pulsiuni parţiale prelevate în exerciţiul pulsiunilor de conservare; o atare prelevare presupune constituirea de obiecte ele însele parţiale funcţionînd ca tot atîtea centre virtuale, ca poli mereu dedublaţi ai sexualităţii.

Invers, aceste obiecte virtuale sînt încorporate în obiectele reale. In acest sens ele pot corespunde unor părţi ale corpului subiectului, sau al altei persoane, sau chiar unor obiecte cu totul speciale, de tipul jucăriei, fetişului. Incorporarea nu e nicidecum o identificare, şi nici chiar o introiecţie, de vreme ce depăşeşte limitele subiectului. Departe de a se opune izolării, ea îi este complementară. Oricare ar fi realitatea în care se încorporează obiectul virtual, el nu se integrează în ea: mai curînd este plantat, înfipt, şi nu găseşte în obiectul real o jumătate care să-l împlinească ci, dimpotrivă, adevereşte în acest obiect cealaltă jumătate virtuală care continuă să-i lipsească. Cînd Melanie Klein arată cît de multe obiecte virtuale conţine corpul matern, nu trebuie să înţelegem că acesta le totalizează sau le înglobează, şi nici că le posedă, ci mai curînd, că ele sînt plantate în el precum arborii unei alte lumi, precum

nasul la Gogol sau pietrele lui Deucalion. Nu e mai puţin adevărat că încorporarea este condiţia în virtutea căreia pulsiunile de conservare şi sinteza activă ce le corespunde pot, la rîndul lor şi cu propriile lor resurse, să îndrepte sexualitatea către seria obiectelor reale şi să o integreze din afară domeniului guvernat de principiul realităţii.

Obiectul virtual este prin esenţă trecut. Bergson propunea, în *Matière et mémoire*, schema unei lumi cu două centre, unul real şi celălalt virtual, din care emanau, pe de o parte, seria "imaginilor-percepţii", iar pe de altă parte seria "imaginilor-amintiri", ambele organizîndu-se într-un circuit fără sfîrşit. Obiectul virtual nu este un fost prezent; căci calitatea prezentului, şi modalitatea trecerii, afectează acum în mod exclusiv seria realului ca fiind constituită de sinteza activă. Însă trecutul pur, aşa cum a fost definit anterior, ca fiind contemporan cu propriul său prezent, preexistînd prezentului care trece şi făcînd să treacă orice prezent, califică obiectul virtual. Obiectul virtual e o fişie de trecut pur. Deci de la înălţimea de la care contemplu centrele virtuale asist şi veghez la trecerea prezentului meu şi la perindarea obiectelor în care se încorporează aceste centre. Motivul îl găsim în natura acestor centre. Prelevat în obiectul real prezent, obiectul virtual se deosebeşte prin natură de el; îi lipseşte nu numai ceva în raport cu obiectul real căruia i se sustrage, ci îi lipseşte ceva din el însuşi, fiind mereu o jumătate din sine însuşi, cealaltă jumătate punînd-o ca diferită, absentă. Or, absenţa aceasta este, vom vedea, contrarul unui negativ: veşnică jumătate de sine, el nu este acolo unde este decît cu condiţia de a nu fi unde trebuie să fie. Nu se află acolo unde îl găsim decît cu condiţia de a fi căutat unde nu este. Totodată, el nu este posedat de cei care îl au, ci este avut de cei care nu-l posedă. *El este mereu un "era"*. În acest sens ni se par exemplare paginile în care Lacan asimilează obiectul virtual cu scrisoarea furată a lui Edgar Poe. Lacan arată că obiectele reale sînt supuse în virtutea principiului realităţii legii de a fi *sau* de a nu fi undeva, dar că obiectul virtual are,

dimpotrivă, proprietatea de a fi *şi* de a nu fi acolo unde este, oriunde s-ar duce: "Ceea ce e ascuns e totdeauna doar ceea ce nu este la locul său, cum o demonstrează căutarea unui volum rătăcit în bibliotecă... Fiindcă nu se poate spune textual că nu e la locul său decît despre ceea ce poate să şi-l schimbe, adică despre simbolic. Căci, în ce priveşte realul, oricît de zdruncinat ar putea fi, el e mereu la locul lui şi în orice situaţie, îl poartă în tălpi, fără a socoti că ceva l-ar da afară"[16]. Niciodată nu a fost opus atît de fericit prezentul care trece, şi care se ia cu sine, trecutului pur a cărui universală mobilitate, universală ubicuitate, face prezentul să treacă, şi diferă perpetuu de ea însăşi. Obiectul virtual nu este niciodată trecut în raport cu un nou prezent; şi el nu e trecut nici în raport cu un prezent care a fost el însuşi. El este trecut ca fiind contemporan cu prezentul care este el însuşi, într-un prezent înţepenit; ca lipsindu-i, pe de o parte, partea care, totodată, el însuşi este pe de altă parte; ca nelalocul lui atunci cînd este la locul lui. De aceea obiectul virtual există doar ca fragment de sine: e găsit doar ca pierdut — există doar ca regăsit. Pierderea sau uitarea nu sînt aici determinări ce trebuie depăşite, ci ele desemnează, dimpotrivă, natura obiectivă a ceea ce regăsim în sînul uitării, ca şi pierdut. Contemporan cu sine ca prezent, fiindu-şi sieşi propriul trecut, preexistînd oricărui prezent ce trece în seria reală, obiectul virtual este trecut pur. El este pur fragment, şi fragment de el însuşi; dar, ca în experienţa fizică, tocmai încorporarea fragmentului pur schimbă calitatea, şi face ca prezentul să treacă în seria obiectelor reale.

Aceasta e legătura dintre Eros şi Mnemosina. Eros smulge trecutului pur obiecte virtuale, ni le dă să le trăim. Sub toate obiectele virtuale sau parţiale, Lacan descoperă "falusul" ca organ simbolic. Dacă el poate da această extensie conceptului de falus (a subsuma toate obiectele virtuale), faptul e posibil pentru că acest concept cuprinde efectiv caracterele precedente: îşi adevereşte propria absenţă, şi se adevereşte pe sine ca trecut, este esenţial deplasat în raport cu sine, este găsit doar

ca pierdut, existenţă mereu fragmentară ce-şi pierde identitatea în dublu — de vreme ce nu poate fi căutat şi descoperit decît în direcţia mamei, şi are ca proprietate paradoxală pe aceea de a-şi schimba locul, neposedîndu-l cei ce au un "penis", şi totuşi *avîndu-l* cele care nu au, aşa cum o demonstrează tema castrării. Falusul simbolic nu semnifică mai puţin modul erotical trecutului pur decît trecutul imemorial al sexualităţii. Simbolul este fragmentul mereu deplasat, în locul unui trecut care nu a fost niciodată prezent: obiectul = x. Dar ce semnifică această idee, anume că obiectele virtuale trimit în ultimă instanţă la un element el însuşi simbolic?

Fără îndoială că întregul joc psihanalitic, adică îndrăgostit, al repetiţiei se află în cauză. Problema e de a şti dacă se poate concepe repetiţia ca efectuîndu-se de la un prezent la altul, unul actual şi celălalt trecut, în seria reală. În acest caz, fostul prezent ar juca rolul unui punct complex, acela al unui termen ultim sau originar care ar rămîne la locul lui şi ar exercita o putere de atracţie: el ar furniza atunci *lucrul* de repetat, el ar condiţiona întregul proces al repetiţiei, dar în acest sens ar fi independent de el. Conceptele de fixaţie şi de regresie şi, de asemenea, de traumă, de scenă originară, exprimă acest prim element. În consecinţă, procesul repetiţiei s-ar conforma de drept modelului unei repetiţii materiale, brute şi goale, ca repetiţie a aceluiaşi: ideea unui "automatism" exprimă aici modul pulsiunii fixate, sau mai degrabă repetiţia condiţionată de fixaţie sau de regresie. Şi dacă acest model material este în fapt tulburat şi acoperit de tot felul de deghizări, de mii de travestiuri şi deplasări ce disting noul prezent de cel vechi, asta se întîmplă doar într-un mod secundar, deşi necesar întemeiat: deformarea, în mjoritatea cazurilor, nu ar aparţine fixaţiei şi nici repetiţiei înseşi, ci s-ar adăuga lor, s-ar suprapune, ar veni neapărat să le îmbrace, dar ca din afară, explicîndu-se prin refularea ce traduce conflictul (în repetiţie) dintre repetitor şi repetat. Cele trei concepte foarte diferite de fixaţie, de automatism de repetiţie, şi de refulare, sînt o măr-

turie a acestei distribuţii între un termen presupus ultim sau prim în raport cu repetiţia, o repetiţie presupusă goală în raport cu deghizările ce o acoperă, şi deghizările ce se adaugă în mod necesar prin forţa unui conflict. Chiar şi mai ales concepţia freudiană a pulsiunii de moarte, ca reîntoarcere la materia neînsufleţită, nu poate fi despărţită totodată de poziţia unui termen ultim, de modelul unei repetiţii materiale şi goale, de dualismul conflictual dintre viaţă şi moarte. Prea puţin interesează că fostul prezent acţionează nu în realitatea sa obiectivă, ci în forma în care a fost trăit sau imaginat. Căci imaginaţia intervine aici doar pentru a culege ecourile şi a asigura deghizările între cele două prezenturi în seria realului ca realitate trăită. Imaginaţia adună urmele fostului prezent, modelează noul prezent după cel vechi. Teoria tradiţională a compulsiei la repetiţie în psihanaliză rămîne esenţial realistă, materialistă, şi subiectivă sau individualistă. Realistă, fiindcă totul se "petrece" între prezenturi. Materialistă, fiindcă modelul unei repetiţii brute automate rămîne subiacent. Individualistă, subiectivă, solipsistă sau monadică: fiindcă fostul prezent, adică elementul repetat, deghizat, şi noul prezent, adică termenii actuali ai repetiţiei travestite, sînt considerate doar ca *reprezentări* ale subiectului, inconştiente şi conştiente, latente şi manifeste, refulante şi refulate. Întreaga teorie a repetiţiei se află astfel subordonată exigenţelor simplei reprezntări, din punct de vedere al realismului, materialismului şi subiectivismului ei. Repetiţia este supusă unui principiu de identitate în fostul prezent, şi unei reguli de asemănare în cel actual. Nu credem că descoperirea freudiană a unei filogeneze, şi nici descoperirea jungiană a arhetipurilor, pot corecta insuficienţele acestei concepţii. Chiar dacă opunem în bloc drepturile imaginarului faptelor realităţii, tot este vorba de o "realitate" psihică considerată ca ultimă sau originară; chiar dacă opunem spiritul materiei, e vorba şi în acest caz de un spirit gol, dezvăluit, aşezat pe identitatea lui ultimă, sprijinit pe analogiile lui derivate; chiar dacă opunem inconştientului individual un in-

conştient colectiv sau cosmic, acesta din urmă nu acţionează decît prin puterea lui de a inspira reprezentări unui subiect solipsist, fie el subiectul unei culturi sau al lumii.

S-au subliniat deseori dificultăţile de a gîndi procesul repetiţiei. Dacă considerăm cele două prezenturi, cele două scene sau cele două evenimente (infantilul şi adultul) în realitatea lor separată de către timp, cum ar putea oare fostul prezent să acţioneze de la distanţă asupra celui actual, şi să-l modeleze, de vreme ce trebuie să primească retrospectiv de la acesta întreaga lui eficacitate? Şi dacă invocăm operaţiile imaginare indispensabile pentru a umple spaţiul de timp, cum să nu absoarbă acestea în ultimă instanţă întreaga realitate a celor două prezenturi, lăsînd repetiţia să subziste doar ca iluzia unui subiect solipsist? Dar dacă e adevărat că cele două prezenturi sînt succesive, la o distanţă variabilă în seria realelor, ele formează mai degrabă *două serii reale coexistente în raport cu obiectul virtual de o altă natură*, ce nu conteneşte a circula şi a se deplasa în ele (chiar dacă personajele, subiecţii care efectuează poziţiile, termenii şi raporturile fiecărei serii rămîn, în ceea ce îi priveşte, temporal distincţi). Repetiţia nu se constituie de la un prezent la un altul, ci între cele două serii coexistente pe care le formează aceste prezenturi în funcţie de obiectul virtual (obiect = x). Tocmai, fiindcă circulă în mod constant, mereu deplasat în raport cu sine, el determină în cele două serii reale în care apare, fie între cele două prezenturi, transformări de termeni şi modificări de raporturi imaginare. Deplasarea obiectului virtual nu e aşadar o deghizare printre altele, ea este principiul din care decurge în realitate repetiţia ca repetiţie deghizată. Repetiţia nu se constituie decît cu şi în *deghizările* ce afectează termenii şi raporturile seriilor realităţii; însă aceasta fiindcă ea depinde de obiectul virtual ca de o instanţă imanentă căreia îi este proprie în primul rînd *deplasarea*. Nu putem, în consecinţă, considera că deghizarea se explică prin refulare. Dimpotrivă, tocmai fiindcă repetiţia este în mod necesar deghizată, în virtutea deplasării caracteristice

a principiului ei determinant, se produce refularea, ca o consecinţă răsfrîngîndu-se asupra reprezentării prezenturilor. Freud simţea acest lucru, atunci cînd căuta o instanţă mai adîncă decît aceea a refulării, chiar dacă o concepea tot în acelaşi mod, ca o refulare zisă "primară". Nu repetăm fiindcă refulăm, ci refulăm fiindcă repetăm. Şi, ceea ce înseamnă acelaşi lucru, nu deghizăm fiindcă refulăm, ci refulăm fiindcă deghizăm, şi deghizăm în virtutea centrului determinant al repetiţiei. Aşa cum deghizarea nu are un rol secund în raport cu repetiţia, nici repetiţia nu are un rol secund în raport cu un termen fix, presupus ultim sau originar. Căci dacă cele două prezenturi, cel vechi şi cel actual, formează două serii coexistente în funcţie de obiectul virtual ce se deplasează în ele şi în raport cu sine, *nici una din aceste două serii nu mai poate fi desemnată ca originară sau ca derivată*. Ele pun în joc termeni şi subiecţi diverşi, într-o intersubiectivitate complexă, fiecare subiect datorîndu-şi rolul şi funcţia în seria sa poziţiei intemporale pe care o ocupă în raport cu obiectul virtual[17]. În ceea ce priveşte acest obiect însuşi, nici el nu poate fi tratat ca un termen ultim sau originar: ar însemna să i se dea un loc fix şi o identitate care repugnă întregii sale naturi. Dacă poate fi "identificat" cu falusul, lucrul e posibil în măsura în care acesta, conform expresiilor lui Lacan, nu e niciodată la locul lui, se sustrage identităţii sale, se sustrage reprezentării sale. Pe scurt, nu există termen ultim, iubirile noastre nu trimit la mama; în seria constitutivă a prezentului nostru mama ocupă doar un anumit loc în raport cu obiectul virtual, care este în mod necesar ocupat de un alt personaj în seria ce constituie prezentul unei alte subiectivităţi, ţinînd cont mereu de deplasările acestui obiect = x. Asemenea, întrucîtva, eroului din *În căutarea timpului pierdut*, care, iubindu-şi mama, repetă deja iubirea lui Swann pentru Odette. Personajele parentale nu sînt termenii ultimi ai unui subiect, ci termeni medii ai unei intersubiectivităţi, formele de comunicare şi de deghizare de la o serie la alta, pentru subiecte diferite, în măsura în care aceste

forme sînt determinate de vehicularea obiectului virtual. Îndărătul măştilor se află aşadar alte măşti, iar lucrul cel mai ascuns este tot o ascunzătoare, şi aşa la nesfîrşit. Nu există altă iluzie în afară de aceea de a demasca ceva sau pe cineva. Falusul, organ simbolic al repetiţiei, nu e mai puţin o mască cu toate că el însuşi e ascuns. Şi aceasta fiindcă masca are două sensuri. "Dă-mi, te rog, dă-mi... ce anume? o altă mască". Masca înseamnă mai întîi *deghizarea* care afectează imaginar termenii şi raporturile a două serii reale coexistente de drept; însă la un nivel mai profund, ea semnifică *deplasarea* ce afectează în mod esenţial obiectul virtual simbolic, în seria sa ca şi în seriile reale unde circulă necontenit. (Deplasarea face astfel să corespundă ochii purtătorului cu gura măştii, sau nu lasă să se vadă chipul purtătorului decît ca un trup fără cap, chiar dacă un cap se conturează la rîndul lui pe acest trup).

Repetiţia în esenţa ei este aşadar simbolică, spirituală, intersubiectivă sau monadologică. O ultimă consecinţă decurge de aici în ce priveşte natura inconştientului. Fenomenele inconştientului nu se lasă înţelese sub forma prea simplă a opoziţiei sau a conflictului. Nu numai teoria refulării, ci şi dualismul în teoria pulsiunilor favorizează la Freud primatul unui model conflictual. Totuşi conflictele sînt rezultanta unor mecanisme diferenţiale cît se poate de subtile (deplasări şi deghizări). Iar dacă *forţele* intră firesc în raporturi de opoziţie, lucrul se întîmplă pornind de la elemente diferenţiale exprimînd o instanţă mai profundă. Negativul în general, sub dublul său aspect de limitare şi de opoziţie, ni s-a părut secund în raport cu instanţa problemelor şi întrebărilor: adică negativul exprimă numai în conştiinţă umbra unor întrebări şi probleme fundamental inconştiente şi, totodată, el capătă puterea sa aparentă de la partea inevitabilă de "fals" în poziţia naturală a acestor probleme şi întrebări. E adevărat că inconştientul doreşte, şi nu face decît să dorească. Însă, concomitent cu faptul că dorinţa îşi află principiul diferenţei ei faţă de nevoie în obiectul virtual, ea apare nu ca o putere de negaţie, şi nici ca

elementul unei opoziţii, ci mai curînd ca o forţă de căutare, interogatoare şi problematizantă, ce se dezvoltă într- un alt cîmp decît cel al nevoii şi al satisfacţiei. Întrebările şi problemele nu sînt acte speculative, ce ar rămîne din acest motiv cu totul provizorii şi ar marca ignoranţa momentană a unui subiect empiric. Ele sînt acte vii, investind obiectivităţile speciale ale inconştientului, acte destinate supravieţuirii în stare provizorie şi parţială, aceasta afectînd, dimpotrivă, răspunsurile şi soluţiile. Problemele "corespund" cu deghizarea reciprocă a termenilor şi raporturilor ce constituie seriile realităţii. Întrebările ca surse de probleme corespund cu deplasarea obiectului virtual în funcţie de care se dezvoltă seriile. Tocmai fiindcă se confundă cu spaţiul lui de deplasare, falusul, ca obiect virtual, este întotdeauna desemnat în locul unde lipseşte prin enigme şi ghicitori. Chiar şi conflictele lui Edip depind mai întîi de întrebarea Sfinxului. Naşterea şi moartea, diferenţa dintre sexe, sînt temele complexe ale unor probleme înainte de a fi termenii simpli de opoziţie. (Înainte de opoziţia sexelor, determinată de faptul de a avea sau a fi lipsit de penis, există "chestiunea" falusului ce determină în fiecare serie poziţia diferenţială a personajelor sexuate). Se poate ca, în orice întrebare, în orice problemă, ca şi în transcendenţa lor în raport cu răspunsurile, în insistenţa lor prin soluţii, în felul în care îşi menţin propria întredeschidere (*"béance"*), să existe inevitabil ceva nebunesc[18].

E suficient ca întrebarea, cum se întîmplă la Dostoievski sau la Şestov, să fie pusă cu destulă insistenţă pentru a neutraliza răspunsul în loc de a-l provoca. Aici îşi descoperă ea dimensiunea esenţial ontologică, (ne)fiinţă a întrebării ce nu se reduce la nefiinţa negativului. Nu există răspunsuri sau soluţii originare şi nici ultime, numai întrebările-probleme sînt astfel, la adăpostul unei măşti în spatele oricărei măşti şi a unei schimbări de loc dincolo de orice loc. Ar fi o naivitate să se creadă că problemele vieţii şi morţii, ale iubirii şi ale diferenţei dintre sexe, ţin de soluţiile şi chiar de poziţiile lor ştiinţifice,

deşi aceste poziţii şi soluţii survin în mod necesar, trebuie să intervină în mod necesar la un moment dat în cursul procesului lor de dezvoltare. Problemele privesc veşnica deghizare, întrebările privesc veşnica deplasare. Nevropaţii, psihopaţii explorează poate cu preţul suferinţelor lor acest fond originar ultim, unii întrebînd *cum să deplaseze probleme*, ceilalţi *unde să pună întrebarea*. Suferinţa, patosul lor este aşadar singurul răspuns la o întrebare ce nu conteneşte a se deplasa în ea însăşi, la o problemă ce nu conteneşte a se deghiza în ea însăşi. Nu ceea ce spun sau ceea ce gîndesc, ci viaţa lor este exemplară şi îi depăşeşte. Ei adeveresc această transcendenţă, precum şi extraordinarul joc dintre adevărat şi fals, care nu se mai stabileşte la nivelul răspunsurilor şi soluţiilor, ci în problemele înseşi, în întrebările înseşi, adică în condiţii de aşa natură încît falsul devine modul de explorare al adevăratului, propriul spaţiu pentru deghizările sale esenţiale sau pentru deplasarea sa fundamentală: *pseudos*-ul a devenit aici patosul Adevăratului. Puterea întrebărilor vine întotdeauna din altă parte decît răspunsurile, şi se bucură de un fond liber ce nu se lasă rezolvat. Insistenţa, transcendenţa, menţinerea ontologică a întrebărilor şi a problemelor nu se exprimă sub forma finalităţii unei raţiuni suficiente (la ce bun? de ce?), ci sub forma discretă a diferenţei şi a repetiţiei: ce diferenţă este? şi "repetă puţin". Diferenţa, ea nu există niciodată, dar nu fiindcă e totuna cu răspunsul, ci fiindcă nu e altundeva decît în întrebare, şi în repetarea întrebării, care-i asigură transportul şi deghizarea. Problemele şi întrebările aparţin aşadar inconştientului, însă inconştientul este şi el prin natură diferenţial şi iterativ, serial, problematic şi interogator. Cînd ne întrebăm dacă inconştientul este la urma urmelor opoziţional sau diferenţial, neconştient de marile forţe în conflict sau de micile elemente în serii, de marile reprezentări opuse sau de micile percepţii diferenţiate, ni se pare că reînviem foste ezitări, precum şi foste polemici, între tradiţia leibniziană şi tradiţia kantiană. Dar dacă Freud ar fi cu totul de partea unui postkantianism hegelian,

adică a unui inconştient de opoziţie de ce ar aduce atîta laudă leibnizianului Fechner, şi fineţei lui diferenţiale care este aceea a unui "simptomatolog"? Într-adevăr, nu e deloc vorba de a şti dacă inconştientul implică o nefiinţă de limitare logică, sau o nefiinţă de opoziţie reală. Căci aceste două nefiinţe sînt oricum figurile negativului. Nici limitare nici opoziţie — nici inconştient al degradării, nici inconştient al contradicţiei — inconştientul priveşte problemele şi întrebările în diferenţa lor de natură faţă de soluţiile-răspunsuri: (ne)fiinţă a problematicului, care recuză şi cele două forme ale nefiinţei negative, acestea din urmă comandînd doar propoziţiile conştiinţei. Afirmaţia celebră: inconştientul nu îl cunoaşte pe Nu, trebuie luată în litera ei. Obiectele parţiale sînt elementele micilor percepţii. Inconştientul este diferenţial, şi din mici percepţii, dar tocmai de aceea se deosebeşte prin natură de conştiinţă, priveşte problemele şi întrebările, care nu se reduc niciodată la marile opoziţii sau la efectele de ansamblu pe care conştiinţa le primeşte de la el (vom vedea că teoria leibniziană indică deja această cale).

Am întîlnit aşadar un al doilea dincolo de principiul plăcerii, a doua sinteză a timpului în inconştientul însuşi. Prima sinteză pasivă, cea a Habitus-ului, prezenta repetiţia ca *legătură*, în modul unui prezent viu reînceput. Ea asigura întemeierea principiului plăcerii, în două sensuri complementare, de vreme ce de aici rezultau totodată valoarea generală a plăcerii ca instanţă căreia viaţa psihică îi era acum supusă în Sine, şi satisfacţia particulară halucinatorie ce venea să umple fiecare eu pasiv cu o imagine narcisică de sine. A doua sinteză este cea a lui Eros-Mnemosina, care stabileşte repetiţia ca *deplasare şi deghizare*, şi care funcţionează ca temei al principiului plăcerii: în acest caz e vorba într-adevăr de a şti cum se aplică acest principiu la ceea ce se află sub stăpînirea lui, cu condiţia cărei utilizări, cu preţul căror limitări şi aprofundări. Răspunsul este dat în două direcţii, una fiind aceea a unei legi de o realitate generală, în virtutea căreia prima sinteză pasivă

se depăşeşte către o sinteză şi un eu activi, cealaltă în virtutea căreia, dimpotrivă, ea se aprofundează într-o a doua sinteză pasivă, care receptează satisfacţia narcisică particulară şi o raportează la contemplarea unor obiecte virtuale. Principiul plăcerii primeşte aici noi condiţii, atît faţă de o realitate produsă cît şi faţă de o sexualitate constituită. Pulsiunea, care se definea doar ca excitaţie legată, apare acum sub o formă diferenţiată: ca pulsiune de conservare conform liniei active de realitate, ca pulsiune sexuală în această nouă profunzime pasivă. Dacă prima sinteză pasivă constituie o "estetică", e drept să o definim pe a doua ca echivalentul unei "analitici". Dacă prima sinteză pasivă este aceea a prezentului, a doua este a trecutului. Dacă prima se serveşte de repetiţie pentru a-i sustrage o diferenţă, cea de-a doua sinteză pasivă cuprinde diferenţa în sînul repetiţiei; căci cele două figuri ale diferenţei, transportul şi travestiul, deplasarea care afectează simbolic obiectul virtual, şi deghizările care afectează imaginar obiectele reale în care el se încorporează, au devenit elementele repetiţiei însăşi. De aceea Freud se simte oarecum stînjenit cînd distribuie diferenţa şi repetiţia din punct de vedere al lui Eros, în măsura în care el menţine opoziţia acestor doi factori, şi înţelege repetiţia sub modelul material al diferenţei anulate, în timp ce îl defineşte pe Eros prin introducerea sau chiar producerea de noi diferenţe[19]. Dar, de fapt, forţa de repetiţie a lui Eros derivă direct dintr-o putere a diferenţei, cea pe care Eros o împrumută de la Mnemosina, şi care afectează obiectele virtuale ca pe tot atîtea fragmnte ale unui trecut pur. Nu amnezia, ci mai curînd o hipermnezie, aşa cum presimţise Janet în anumite privinţe, explică rolul repetiţiei erotice şi combinarea ei cu diferenţa. Acel "nemaivăzut" care caracterizează un obiect mereu deplasat şi deghizat se cufundă în "dejavăzut", caracter al trecutului pur în general din care este extras acel obiect. Nu ştim *cînd* l-am văzut şi nici *unde*, conform naturii obiective a problematicului; iar la limită numai straniul e familiar, şi numai diferenţa se repetă.

E adevărat că sinteza Eros-Mnemosina mai suferă de o ambiguitate. Căci seria realului (sau a prezenturilor care trec în real) şi seria virtualului (sau a unui trecut care se deosebeşte prin natură de orice prezent) formează două linii circulare divergente, două cercuri sau chiar două arcuri ale aceluiaşi cerc, în raport cu prima sinteză pasivă a Habitus-ului. Dar în raport cu obiectul = x luat ca limită imanentă a seriei virtualelor, şi ca principiu al celei de-a doua sinteze pasive, prezenturile succesive ale realităţii formează acum serii coexistente, cercuri şi chiar arcuri ale aceluiaşi cerc. E inevitabil ca cele două referinţe să se confunde, iar trecutul pur să cadă astfel în starea unui fost prezent, fie el mitic, reconstituind iluzia pe care trebuia să o denunţe, reînviind această iluzie a unui originar şi a unui derivat, a unei identităţi în origine şi a unei asemănări în derivat. Mai mult, Eros se trăieşte el însuşi ca ciclu, sau ca element al unui ciclu, pentru care celălalt element opus nu poate fi decît Tanatos în adîncul memoriei, cele două combinîndu-se precum iubirea şi ura, construcţia şi destrucţia, atracţia şi repulsia. Mereu aceeaşi ambiguitate a temeiului, de a se reprezenta în cercul pe care îl impune lucrul pe care îl întemeiază, de a reintra ca element în circuitul reprezentării pe care îl determină în principiu.

Caracterul esenţial pierdut al obiectelor virtuale, caracterul esenţial travestit al obiectelor reale, sînt puternice motivaţii ale narcisismului. Însă cînd libidoul se reîntoarce sau refulează asupra eului, cînd eul pasiv devine în întregime narcisic, el o face interiorizînd diferenţa dintre cele două linii, şi simţindu-se el însuşi ca veşnic deplasat în una, veşnic deghizat în cealaltă. Eul narcisic este inseparabil nu numai de o rană constitutivă, ci de deghizările şi deplasările ce se ţes de la un capăt la altul şi constituie modificarea lui. Mască pentru alte măşti, travesti sub alte travestiuri, eul nu se distinge de proprii lui bufoni, şi el merge şchiopătînd pe un picior verde şi pe unul roşu. Cu toate acestea, nu ar trebui să exagerăm importanţa reorganizării ce se produce la acest nivel, în opoziţie cu stadiul

precedent al celei de-a doua sinteze. Căci, concomitent cu eul pasiv devenind narcisiac, activitatea trebuie *gîndită*, şi ea nu poate fi decît ca afectarea, chiar modificarea pe care eul narcisiac o *încearcă* pasiv pe contul lui, trimiţînd în consecinţă la forma unui Eu ("Je") care se exercită asupra lui ca un "Altul". Acest Eu activ, dar fisurat, nu e numai baza supraeului, el este corelatul eului narcisic, pasiv şi rănit, într-un ansamblu complex pe care Paul Ricœur l-a numit "cogito avortat"[20]. De altfel, nu există cogito decît avortat, nu există subiect decît larvar. Am văzut anterior că fisura Eului era doar timpul ca formă goală şi pură, degajată de conţinuturile ei. Aceasta fiindcă eul narcisic apare în timp, dar nu constituie nicidecum un conţinut temporal; libidoul narcisic, refluxul libidoului asupra eului, a făcut abstracţie de orice conţinut. Eul narcisic este mai degrabă fenomenul ce corespunde formei goale a timpului fără să o umple, fenomenul spaţial al acestei forme în general (acest fenomen spaţial se prezintă în mod diferit în castrarea nevrotică şi în fragmentarea psihotică). Forma timpului în Eu determina o ordine, un ansamblu şi o serie. Ordinea formală statică a lui înainte de, a lui în timpul şi a lui după marchează temporal diviziunea eului narcisic sau condiţiile contemplării sale. Ansamblul timpului se reface în imaginea acţiunii formidabile, aşa cum este ea concomitent prezentată, interzisă şi prezisă de supraeu: acţiunea = x. Seria timpului desemnează confruntarea eului narcisic divizat cu ansamblul timpului sau imaginea acţiunii. Eul narcisic repetă o dată, în modul lui înainte de sau în lipsă de, în modul *Sinelui* (această acţiune e prea mare pentru mine); a doua oară, în modul unei deveniri-egale infinite proprie *eului ideal*; a treia oară, în modul lui după, care realizează predicţia *supraeului* (sinele şi eul, condiţia şi agentul vor fi ele însele anihilate)! Căci legea practică însăşi nu semnifică nimic altceva decît această formă goală a timpului.

Cînd eul narcisic ia locul obiectelor virtuale şi reale, cînd el ia asupra sa deplasarea unora ca şi deghizarea altora, el nu înlocuieşte un conţinut al timpului cu un altul. Dimpotrivă, am

intrat în cea de-a treia sinteză. S-ar spune că timpul a abandonat orice conţinut mnemorial posibil şi, prin aceasta, a spart cercul în care îl antrena Eros. S-a desfăşurat, s-a redresat, a luat ultimul chip al labirintului, labirintul în linie dreaptă care este, cum spune Borges, "invizibil, neîntrerupt". Timpul gol ieşit din ţîţîni, cu ordinea lui formală şi statică riguroasă, cu ansamblul lui zdrobitor, cu seria lui ireversibilă, este exact pulsiunea de moarte. Pulsiunea de moarte nu intră într-un ciclu împreună cu Eros, nu-i este nicidecum complementară sau antgonistă, nu-i este în nici un fel simetrie, ci este dovada unei cu totul alte sinteze. Corelaţiei Eros-Mnemosina i se substituie cea a unui eu narcisic fără memorie, mare amnezic, şi a unei pulsiuni de moarte fără iubire, desexualizată. Eul narcisic nu mai are decît un corp mort, el şi-a pierdut corpul în acelaşi timp cu obiectele. Prin pulsiunea de moarte el se reflectă în eul ideal, şi-şi presimte sfîrşitul în supraeu, ca în două bucăţi ale Eului fisurat. Acest raport dintre eul narcisic şi pulsiunea de moarte este cel pe care Freud îl subliniază atît de adînc, atunci cînd spune că libidoul nu revine asupra eului fără a se *desexualiza*, fără a forma o energie neutră *deplasabilă*, esenţial capabilă de a se pune în slujba lui Tanatos[21]. Dar oare de ce consideră Freud că pulsiunea de moarte preexistă acestei energii desexualizate, că este independentă de ea în principiu? Fără îndoială că din două motive, unul trimiţînd la persistenţa modelului dualist şi conflictual care inspiră întreaga teorie a pulsiunilor, celălalt, la modelul material din fruntea teoriei repetiţiei. De aceea Freud insistă cînd asupra diferenţei de natură dintre Eros şi Tanatos, în virtutea căreia Tanatos trebuie calificat în ce-l priveşte în opoziţie cu Eros; cînd asupra unei diferenţe de ritm şi de amplitudine, ca şi cum Tanatos s-ar întoarce la starea de materie neînsufleţită, şi s-ar identifica astfel cu acea putere de repetiţie brută şi goală, pe care diferenţele vitale venite de la Eros se presupune doar că o acoperă sau o contrariază. Oricum însă, moartea, determinată ca reîntoarcere calitativă şi cantitativă a viului la această materie neînsufleţită, nu are decît o

definiţie extrinsecă, ştiinţifică şi obiectivă; în mod ciudat, Freud refuză orice altă dimensiune a morţii, orice prototip sau orice prezentare a morţii în inconştient, deşi el admite existenţa unor astfel de prototipuri pentru naştere şi castrare[22]. Or, reducerea morţii la determinarea obiectivă a materiei pune în lumină acea prejudecată conform căreia repetiţia trebuie să-şi afle principiul ultim într-un model material nediferenţiat, dincolo de deplasările şi deghizările unei diferenţe secunde sau opuse. Însă, într-adevăr, structura inconştientului nu este conflictuală, opozitivă sau de contradicţie, ea este interogatoare şi problematizantă. Repetiţia nu este nici ea putere brută şi goală, dincolo de nişte deghizări care ar afecta-o într-un mod secundar ca tot atîtea variante; ea se ţese, dimpotrivă, în deghizare, în deplasare ca elemente constitutive cărora nu le preexistă. Moartea nu apare în modelul obiectiv al unei materii indiferente, neînsufleţite, la care s-ar "întoarce viul"; ea este prezentă în sînul viului, ca experienţă subiectivă şi diferenţiată înzestrată cu un prototip. Ea nu răspunde la o stare a materiei, ci corespunde, dimpotrivă, unei forme pure care a abjurat orice materie — forma goală a timpului. (Şi este exact acelaşi lucru, adică un fel de a umple timpul, faptul de a subordona repetiţia identităţii extrinsece a unei materii moarte, sau identităţii intrinsece a unui suflet nemuritor). Şi aceasta fiindcă moartea nu se reduce la negaţie, nici la negativul de opoziţie, nici la negativul de limitare. Ea nu este nici limitarea vieţii muritoare de către materie, nici opunerea unei vieţi nemuritoare materiei, care dau morţii prototipul acesteia. Moartea este mai degrabă forma ultimă a problematicului, izvorul problemelor şi întrebărilor, semnul permanenţei lor dincolo de orice răspuns, acel Unde şi Cînd? ce desemnează (ne)fiinţa la care se alimentează orice afirmaţie.

Blanchot spunea că moarte are două aspecte: unul, personal, care priveşte Eul ("Je"), eul ("moi"), şi pe care îl pot înfrunta într-o luptă sau atinge într- o limită, îl pot întîlni în orice caz într-un prezent care face să trecă totul. Însă celălalt

aspect, în mod ciudat impersonal, fără legătură cu "mine", nici prezent nici trecut, ci totdeauna viitor, sursă a unei multiple şi necontenite aventuri în sînul unei întrebări persistente: "Faptul de a muri include o răsturnare radicală prin care moartea, care era forma extremă a puterii mele, nu devine doar ceea ce mă deposedează aruncîndu-mă în afara puterii mele de a începe şi chiar de a sfîrşi, ci devine ceea ce e fără legătură cu mine, fără putere asupra mea, ceea ce e lipsit de orice posibilitate, irealitatea indefinitului. Răsturnare pe care nu mi-o pot reprezenta, pe care nici nu o pot concepe ca definitivă, care nu este trecerea ireversibilă dincolo de care nu există întoarcere, căci ea este ceea ce nu se împlineşte, interminabilul şi neîncetatul... Timp fără prezent cu care nu am nici o legătură, ceva spre care nu mă pot avînta, căci în (el) *eu* nu mor, sînt decăzut din puterea de a muri, în (el) *se* moare, nu contenim şi nu isprăvim a muri... Nu termenul, ci interminabilul, nu moartea proprie, ci moartea oarecare, nu moartea adevărată, ci, cum spune Kafka, rînjetul greşelii ei capitale..."[23]. Confruntînd cele două aspecte, vedem limpede că nici chiar sinuciderea nu le face să corespundă şi să coincidă. Or, primul înseamnă această dispariţie personală a persoanei, anularea *acestei* diferenţe pe care o reprezintă Eul, eul. Diferenţă ce există doar pentru a muri, şi a cărei dispariţie poate fi obiectiv reprezentată într-o reîntoarcere la materia neînsufleţită, ca fiind calculată într-un fel de entropie. În ciuda aparenţelor, această moarte vine totdeauna din afară, chiar în momentul în care constituie posibilitatea cea mai personală, şi din trecut, chiar în momentul în care este cel mai mult prezent. Însă celălalt chip, celălalt aspect desemnează starea diferenţelor libere atunci cînd nu mai sînt supuse formei pe care le-o dădea un Eu, un eu, atunci cînd ele se dezvoltă într-o figură ce exclude propria *mea* coerenţă ca şi pe aceea a unei identităţi oarecare. Există totdeauna un "se moare" mai profund decît acel "eu mor", şi nu numai zeii mor neîncetat şi în multiple feluri; ca şi cum s-ar ivi lumi în care individualul nu mai este întemniţat în forma personală a

Eului şi a eului, şi nici singularul nu mai este întemniţat în limitele individului — cu alte cuvinte, multiplul insubordonat, care nu se "recunoaşte" în primul aspect. Totuşi la primul aspect trimite întreaga concepţie freudiană; dar tocmai din această pricină îi scapă pulsiunea de moarte, şi experienţa sau prototipul corespunzătoare.

Nu vedem aşadar nici un motiv pentru a preconiza o pulsiune de moarte ce s-ar distinge de Eros, fie printr-o diferenţă de natură între două forţe, fie printr-o diferenţă de ritm sau de amplitudine între două mişcări. În ambele cazuri diferenţa ar fi deja dată, iar Tanatos independent. Ni se pare, dimpotrivă, că Tanatos se confundă în întregime cu desexualizarea lui Eros, cu formarea acestei energii neutre şi deplasabile despre care vorbeşte Freud. Aceasta nu trece în slujba lui Tanatos, ci îl constituie; între Eros şi Tanatos nu există o diferenţă analitică, adică deja dată, într-o aceeaşi "sinteză" care i-ar reuni pe amîndoi şi i-ar face să alterneze. Nu că diferenţa ar fi mai mică; dimpotrivă, ea este mai mare, fiind sintetică, tocmai fiindcă Tanatos înseamnă o cu totul altă sinteză a timpului decît Eros cu atît mai exclusivă cu cît este prelevată din el, construită pe cioburile lui. În acelaşi timp aşadar Erosul se reîntoarce asupra eului —, eul ia asupră-şi deghizările şi deplasările ce caracterizau obiectele, făcînd din ele propria lui afecţiune mortală — libidoul îşi pierde orice conţinut mnezic, iar Timpul îşi pierde figura circulară, pentru a căpăta o formă dreaptă necruţătoare — iar pulsiunea de moarte apare identică cu această formă pură, energie desexualizată *a* acestui libido narcisic. Complementaritatea libidoului narcisic şi a pulsiunii de moarte defineşte cea de-a treia sinteză, aşa cum Eros şi Mnemosina o defineau pe cea de-a doua. Iar cînd Freud spune că, de această energie desexualizată, corelativă libidoului devenit narcisic, trebuie poate să legăm procesul în general de *a gîndi*, trebuie să înţelegem că, contrar vechii dileme, nu mai e vorba să ştim dacă gîndirea este înnăscută sau dobîndită. Nici înnăscută, nici dobîndită, ea este geni-

tală, *adică* desexualizată, prelevată din acest reflux ce ne deschide timpului gol. "Sînt un genital înnăscut", spunea Artaud, voind să spună şi o "achiziţie desexualizată", pentru a sublinia această geneză a gîndirii într-un Eu mereu fisurat. Nu se pune problema de a dobîndi gîndirea, nici de a o exercita ca pe ceva înnăscut, ci de a zămisli actul de a gîndi în gîndirea însăşi, poate sub efectul unei violenţe care face să se reverse libidoul asupra eului narcisic şi, în paralel, să se extragă Tanatos din Eros, să se separe timpul de orice conţinut pentru a-i degaja forma pură. Există o experienţă a morţii, ce corespunde acestei a treia sinteze.

Freud atribuie inconştientului trei mari lucruri ignorate de acesta: Nu-ul, Moartea şi Timpul. Şi totuşi în inconştient nu e vorba decît de timp, de moarte şi de *nu*. Oare acestea sînt puse doar să acţioneze fără a fi reprezentate? Mai mult: inconştientul nu îl cunoaşte pe *nu* fiindcă el trăieşte din (ne)fiinţa problemelor şi a întrebărilor, şi nu din nefiinţa negativului care afectează doar conştiinţa şi reprezentările ei. El nu cunoaşte moartea fiindcă orice reprezentare a morţii priveşte aspectul inadecvat, în timp ce inconştientul sesizează contrarul, descoperă celălalt chip. El ignoră timpul fiindcă nu e niciodată subordonat conţinuturilor empirice ale unui prezent care trece în reprezentare, ci operează sintezele pasive ale unui timp originar. *La aceste trei sinteze trebuie să revenim, ca fiind constitutive ale inconştientului.* Ele corespund figurilor repetiţiei, aşa cum apar în opera unui mare romancier: legătura, cordeluţa mereu reînnoită; pata pe perete, mereu deplasată; guma, mereu ştearsă. Repetiţia legătură, repetiţia-pată, repetiţia-gumă: cei trei *dincolo* ai principiului plăcerii. Prima sinteză exprimă întemeierea timpului pe un prezent viu, întemeiere ce dă plăcerii valoarea ei de principiu empiric în general, căruia i se supune conţinutul vieţii psihice în Sine ("Ça"). A doua sinteză exprimă temeiul timpului printr-un trecut pur, temei ce condiţionează aplicarea principiului plăcerii la conţinuturile Eului ("Moi"). Însă cea de-a treia sinteză desemnează fără-temeiul,

în care ne precipită temeiul însuşi: Tanatos este descoperit al treilea ca acest fără-temei dincolo de temeiul Erosului şi de întemeierea Habitus-ului. De aceea el are cu principiul plăcerii un tip de raport descumpănitor, adesea exprimat în paradoxurile de nepătruns ale unei plăceri legată de durere (dar în fapt e vorba de cu totul altceva: e vorba de desexualizarea din această a treia sinteză, în măsura în care ea frînează aplicarea principiului plăcerii ca idee directoare şi prealabilă, pentru a proceda apoi la o resexualizare în care plăcerea nu mai investeşte decît o gîndire pură şi rece, apatică şi glacială, aşa cum se vede în cazul sadismului sau al masochismului). A treia sinteză reuneşte, într-un fel, toate dimensiunile timpului, trecut, prezent, viitor, şi le face să joace acum în forma pură. În alt fel, ea antrenează reorganizarea lor, de vreme ce trecutul este aruncat înspre Sine ca fiind condiţia în lipsă în funcţie de un ansamblu al timpului, iar prezentul este definit de metamorfoza agentului în eul ideal. Şi iarăşi în alt fel, ultima sinteză nu priveşte decît viitorul, de vreme ce ea anunţă în supraeu distrugerea Sinelui şi a eului, a trecutului ca şi a prezentului, a condiţiei ca şi a agentului. Tocmai la acest punct extrem linia dreaptă a timpului formează din nou un cerc, dar ciudat de întortocheat, ori pulsiunea de moarte dezvăluie un adevăr necondiţionat în "celălalt" chip al său — şi anume veşnica reîntoarcere în măsura în care aceasta nu face să revină totul, ci, dimpotrivă, afectează o lume care a scăpat de defectul condiţiei şi de egalitatea agentului pentru a afirma doar excesivul şi neegalul, interminabilul şi neîncetatul, informalul ca produs al extremei formalităţi. Aşa sfîrşeşte istoria timpului: ei îi revine rolul de a desface cercul ei fizic sau natural, prea bine centrat, şi de a forma o linie dreaptă, dar care, în virtutea propriei lungimi, formează din nou un cerc veşnic descentrat.

Veşnica reîntoarcere este putere de a afirma, dar ea afirmă totul despre multiplu, totul despre diferit, totul despre hazard, *cu excepţia* a ceea ce îi subordonează Unului, Aceluiaşi, necesităţii, *cu excepţia* Unului, Aceluiaşi şi Necesarului. Des-

pre Unul, se spune că el şi-a subordonat multiplul odată pentru totdeauna. Şi nu-i acesta chipul morţii? Şi nu-i oare celălalt chip, să faci să moară odată pentru totdeauna, la rîndu-i, tot ceea ce operează odată pentru totdeauna? Dacă veşnica reîntoarcere se află într-un raport esenţial cu moartea, aceasta fiindcă ea promovează şi implică "odată pentru totdeauna" moartea a ceea ce este unu. Dacă ea se află într-un raport esenţial cu viitorul, aceasta fiindcă viitorul este desfăşurarea şi explicarea multiplului, a diferitului, a fortuitului pentru ei înşişi şi "odată pentru totdeauna". Repetiţia în veşnica reîntoarcere exclude două determinări: pe Acelaşi sau identitatea unui concept subordonat, şi negativul condiţiei care ar raporta repetatul la Acelaşi şi ar asigura subordonarea. Repetiţia în veşnica reîntoarcere exclude totodată devenirea-egală sau devenirea-asemănătoare conceptului, şi condiţia în lipsă a unei astfel de deveniri. Ea priveşte, dimpotrivă, sisteme excesive care leagă diferitul de diferit, multiplul de multiplu, fortuitul de fortuit, într-un ansamblu de afirmaţii mereu coextensive întrebărilor puse şi hotărîrilor luate. Se zice că omul nu ştie să *joace*: aceasta fiindcă, chiar atunci cînd îşi permite o întîmplare sau o multiplicitate, el îşi concepe afirmaţiile ca destinate să o limiteze, hotărîrile ca destinate să-i îndepărteze efectul, reproducerile ca menite să determine reîntoarcerea aceluiaşi sub o ipoteză de cîştig. Tocmai acesta e jocul prost, în care rişti atît să pierzi cît şi să cîştigi, fiindcă nu afirmi în el *întregul* hazard: caracterul prestabilit al regulii fragmentare are drept corelat condiţia lipsă în jucător, care nu ştie ce fragment va ieşi. Sistemul viitorului trebuie numit, dimpotrivă, joc divin, fiindcă regula nu preexistă, fiindcă jocul priveşte deja propriile lui reguli, fiindcă copilul-jucător nu poate decît să cîştige — întregul hazard fiind afirmat de fiecare dată şi pentru toate dăţile. Nu afirmaţii restrictive sau limitative, ci coextensive întrebărilor puse şi hotărîrilor din care ele izvorăsc: un astfel de joc antrenează repetiţia loviturii necesar învingătoare, de vreme ce ea nu reuşeşte decît îmbrăţişînd toate combinaţiile şi regulile

posibile în sistemul propriei sale reîntoarceri. În acest joc al diferenţei şi al repetiţiei, în măsura în care e condus de pulsiunea de moarte, nimeni n-a mers atît de departe ca Borges, în întreaga sa operă insolită: "Dacă loteria e o înteţire a hazardului, o infuzie periodică a haosului în cosmos, oare nu s-ar cuveni ca hazardul să intervină în toate etapele tragerii şi nu doar într-una singură? Nu este evident absurd ca hazardul să dicteze moartea cuiva, dar ca hazardului să nu-i fie supuse împrejurările acestei morţi: rezerva, publicitatea, răgazul de un ceas sau de un veac?... În realitate *numărul tragerilor este infinit*. Nici o hotărîre nu e finală, toate se ramifică. Ignoranţii presupun că pentru trageri la nesfîrşit e nevoie de un timp nesfîrşit; în fapt e suficient ca timpul să fie infinit subdivizibil... În toate ficţiunile, de fiecare dată cînd se prezintă diverse soluţii, omul adoptă una şi le elimină pe celelalte; în ficţiunea aproape inextricabilului *Ts'ui Pen*, el le adoptă pe toate — simultan. El *creează* astfel diverse viitoruri, diverse timpuri care proliferează de asemenea şi se bifurcă. De aici contradicţiile romanului. Fang, de pildă, deţine un secret; un necunoscut îi bate la uşă; Fang hotăreşte să-l ucidă. Fireşte, există mai multe deznodăminte posibile: Fang îl poate ucide pe intrus, intrusul îl poate ucide pe Fang, ambii pot scăpa cu viaţă, ambii pot muri, etc. În lucrarea *Ts'ui Pen*, toate deznodămintele se produc; fiecare e punctul de plecare al altor bifurcaţii"[24].

*
* *

Care sînt aceste sisteme afectate de veşnica reîntoarcere? Să examinăm cele două propoziţii: numai ceea ce se aseamănă diferă; şi numai diferenţele se aseamănă[25]. Prima formulă pune asemănarea ca condiţie a diferenţei; fără îndoială că ea cere şi posibilitatea unui concept identic pentru ambele lucruri ce diferă cu condiţia să se asemene; şi mai implică şi o analogie în raportul fiecărui lucru cu acest concept; şi, în sfîrşit, antrenează reducerea diferenţei la o opoziţie

determinată de aceste trei momente. Conform celeilalte formule, dimpotrivă, asemănarea, precum şi identitatea, analogia, opoziţia nu mai pot fi comsiderate decît ca efectele, ca produsele unei diferenţe prime sau ale unui sistem prim de diferenţe. După această formulă, trebuie ca diferenţa să pună în relaţie în mod nemijlocit termenii care diferă unii de ceilalţi. Trebuie, conform intuiţiei ontologice a lui Heidegger, ca diferenţa să fie în ea însăşi articulaţie şi legătură, să raporteze diferitul la diferit, fără nici o mediere prin identic sau asemănător, analog, sau opus. E necesară o diferenţiere a diferenţei, un sine ca *diferenţiant*, un *Sich-unterscheidende*, prin care diferitul se află în acelaşi timp reunit, în loc să fie reprezentat sub condiţia unei asemănări, a unei identităţi, a unei analogii, a unei opoziţii prealabile. În ce priveşte aceste instanţe, încetînd de a fi condiţii, ele nu mai sînt decît efecte ale diferenţei prime şi ale diferenţierii acesteia, efecte de ansamblu sau de suprafaţă ce caracterizează lumea denaturată a reprezentării, şi care exprimă modul în care în-sinele diferenţei se ascunde el însuşi suscitînd ceea ce îl acoperă. Trebuie să ne întrebăm dacă cele două formule nu sînt doar două feluri de a vorbi care nu schimbă mare lucru; sau dacă ele se aplică unor sisteme total diferite; sau dacă, aplicîndu-se aceloraşi sisteme (şi, la limită, sistemului lumii), nu înseamnă cumva două interpretări incompatibile şi de valoare inegală, din care una e capabilă să schimbe totul.

Condiţiile în care în sinele diferenţei se ascunde iar diferenţa cade în categoriile reprezentării sînt aceleaşi. În ce alte condiţii dezvoltă diferenţa pe acest în sine ca "diferenţiant" şi adună diferitul dincolo de orice reprezentare posibilă? Primul caracter ni se pare a fi organizarea în serii. Un sistem trebuie să se constituie pe baza a două sau mai multe serii, fiecare serie fiind definită prin diferenţele dintre termenii ce o compun. Dacă presupunem că seriile intră în comunicare sub acţiunea unei forţe oarecare, rezultă că această comunicare raportează diferenţe la alte diferenţe, sau constituie în sistem

diferenţe de diferenţe: aceste diferenţe de gradul doi joacă rolul de "diferenţiant", adică raportează unele la altele diferenţele de primul grad. Această stare de lucruri se exprimă în mod adecvat în anumite concepte fizice: *cuplaj* între serii eterogene; din care derivă o *rezonanţă internă* în sistem; din care derivă o *mişcare forţată* a cărei amplitudine depăşeşte ea însăşi seriile de bază. Se poate determina natura acestor elemente care contează atît prin diferenţa lor într-o serie din care fac parte, cît şi prin diferenţa lor de diferenţă, de la o serie la alta: e vorba de intensităţi, caracteristica intensităţii fiind aceea de a fi constituită dintr-o diferenţă ce trimite ea însăşi la alte diferenţe (E-E' în care E trimite la *e-e'*, şi *e* la *ε-ε'*...). Natura intensivă a sistemelor luate în consideraţie nu trebuie să ne conducă la o judecată pripită în privinţa calificării: mecanică, fizică, biologică, psihică, socială, estetică, filozofică, etc. Fiecare tip de sistem are fără îndoială condiţiile lui particulare, dar care se conformează caracterelor precedente, dîndu-le în acelaşi timp o structură adecvată în fiecare caz: de pildă, cuvintele sînt adevărate intensităţi în anumite sisteme estetice, conceptele sînt de asemenea intensităţi din punct de vedere al sistemului filozofic. Vom remarca, conform celebrei *Schiţe* freudiene din 1895, că viaţa biopsihică se prezintă sub forma unui astfel de cîmp intensiv în care se distribuie diferenţe determinabile ca excitaţii, şi diferenţe de diferenţe, determinabile ca facilitări. Sintezele Psyche-ului, mai cu seamă, reprezintă în contul lor cele trei dimensiuni ale sistemelor în general. Căci legătura psihică (Habitus) operează o cuplare a unor serii de excitaţii; Eros desemnează starea specifică de rezonanţă internă care decurge de aici; pulsiunea de moarte se confundă cu mişcarea forţată a cărei amplitudine psihică depăşeşte seriile rezonante însele (de unde diferenţa de amplitudine dintre pulsiunea de moarte şi Erosul rezonant).

Atunci cînd comunicarea se stabileşte între serii eterogene, tot felul de consecinţe decurg de aici în sînul sistemului. Ceva "trece" printre; se iscă evenimente, ţîşnesc fenomene de

tipul fulgerului sau trăsnetului. Dinamisme spaţio-temporale umplu sistemul, exprimînd totodată rezonanţa seriilor cuplate şi amplitudinea mişcării forţate care le debordează. Sistemul e populat de subiecţi, totodată subiecţi larvari şi euri pasive. Pasive, fiindcă se confundă cu contemplarea cuplajelor şi rezonanţelor; larvari, fiindcă sînt suportul sau pacientul dinamismelor. Într-adevăr, în participarea sa necesară la mişcarea forţată, un pur dinamis spaţio-temporal nu poate fi simţit decît la limita trăibilului, în condiţii fără de care el ar antrena moartea oricărui subiect bine construit, înzestrat cu independenţă şi activitate. Adevărul embriologiei spune deja că există mişcări vitale sistematice, alunecări, torsiuni, pe care numai embrionul le poate suporta: adultul ar ieşi de aici sfîşiat. Există mişcări pentru care nu poţi fi decît pacient, însă pacientul la rîndul lui nu poate fi decît o larvă. Evoluţia nu se face în aer liber, şi numai involuntarul evoluează. Coşmarul e poate un dinamism pe care nici omul treaz, *nici chiar visătorul* nu l-ar putea suporta, ci numai cel ce doarme adînc, într-un somn fără vise. În acest sens, nu e sigur că gîndirea, în măsura în care ea constituie dinamismul propriu al sistemului filozofic, poate fi raportată, precum în cogito-ul cartezian, la un subiect substanţial împlinit, bine constituit: gîndirea ţine ma degrabă de acele teribile mişcări ce nu pot fi suportate decît în condiţiile unui subiect larvar. Sistemul nu cuprinde decît astfel de subiecţi, căci numai ei pot face mişcarea forţată, făcîndu-se pacientul dinamismelor ce-l exprimă. Chiar şi filozoful este subiectul larvar al propriului său sistem. Iată aşadar că sistemul nu se defineşte doar prin seriile eterogene care îl mărginesc; nici prin cuplajul, prin rezonanţa şi mişcarea forţată care constituie dimensiunile lui; ci şi prin subiecţi care îl populează şi dinamismele care îl umplu; şi în sfîrşit, prin calităţile şi întinderile ce se dezvoltă pornind de la aceste dinamisme.

Însă dificultatea majoră subzistă: oare diferenţa este cea care raportează diferitul la diferit în aceste sisteme intensive? Diferenţa de diferenţă raportează oare diferenţa la ea însăşi

fără alt intermediar? Atunci cînd vorbim de punerea în comunicare a unor serii eterogene, de un cuplaj şi de o rezonanţă, nu o facem oare cu condiţia unui minimum de asemănare între serii, şi a unei identităţi în agentul care operează comunicarea? O "prea mare" diferenţă între serii nu ar face oare orice operaţie imposibilă? Nu sîntem oare condamnaţi să regăsim un punct privilegiat în care diferenţa nu se lasă gîndită decît în virtutea unei asemănări a lucrurilor ce diferă şi a identităţii unui al treilea? Aici trebuie să acordăm cea mai mare atenţie rolului respectiv al diferenţei, al asemănării şi al identităţii. Şi, în primul rînd, ce este acest agent, această forţă care asigură comunicarea? Trăsnetul se produce între intensităţi diferite, însă el este anunţat de un *precursor sumbru*, invizibil, insensibil, care îi determină dinainte drumul răsturnat, în gol. La fel, orice sistem îşi are un precursor sumbru care asigură comunicarea între seriile mărginaşe. Vom vedea că, în funcţie de varietatea sistemelor, acest rol este îndeplinit de determinări foarte diverse. E vorba totuşi de a şti cum îşi exercită rolul acest precursor. Nu încape îndoială că *există* o identitate a precursorului, şi o asemănare între seriile pe care el le pune în comunicare. Dar acest "există" rămîne cu desăvîrşire indeterminat. Oare identitatea şi asemănarea sînt aici condiţii sau, dimpotrivă, efecte de funcţionare ale întunecatului precursor care şi-ar proiecta în mod necesar asupră-şi iluzia unei identităţi fictive, iar asupra seriilor pe care le adună iluzia unei asemănări retrospective? Identitatea şi asemănarea n-ar mai fi atunci decît nişte iluzii inevitabile, adică nişte concepte ale reflecţiei care ar indica obişnuinţa noastră înveterată de a gîndi diferenţa pornind de la categoriile reprezentării, însă aceasta fiindcă nevăzutul precursor s-ar ascunde, el şi funcţionarea lui, şi ar ascunde cu aceeaşi ocazie în-sinele ca adevărata natură a diferenţei. Fiind date două serii eterogene, două serii de diferenţe, precursorul acţionează ca diferenţiantul acestor diferenţe. Astfel el le pune nemijlocit în legătură, prin propria lui putere: el este în-sinele diferenţei sau "diferit diferitul", adică diferenţa de gradul doi,

diferenţa faţă de sine care raportează diferitul la diferit prin sine. Fiindcă drumul pe care îl trasează este invizibil, şi nu va deveni vizibil decît pe dos, ca fiind acoperit şi parcurs de fenomenele pe care el le induce în sistem, el nu are alt loc în afară de cel din care "lipseşte", şi nici altă identitate în afară de cea care îi lipseşte: este exact obiectul = x, cel care "lipseşte de la locul lui" şi e lipsă la propria-i identitate. Astfel că identitatea logică pe care reflecţia i-o atribuie în mod abstract, şi asemănarea fizică pe care reflecţia o atribuie seriilor pe care el le reuneşte, exprimă doar efectul statistic al funcţionării sale asupra ansamblului sistemului, adică felul în care se ascunde în mod necesar sub propriile lui efecte, fiindcă el *se deplasează* veşnic în el însuşi şi *se deghizează* veşnic în seriile respective. Astfel, nu putem considera că identitatea unui al treilea şi asemănarea părţilor sînt o condiţie pentru fiinţa şi gîndirea diferenţei, ci doar o condiţie pentru reprezentarea ei, care exprimă o denaturare a acestei fiinţe şi a acestei gîndiri, ca un efect optic ce ar tulbura adevăratul statut al condiţiei aşa cum este ea în sine.

Numim *dispars* precursorul sumbru, această diferenţă în sine, de gradul doi, care pune în legătură seriile eterogene sau disparate ele însele. Spaţiul său de deplasare şi procesul de deghizare determină în fiecare caz o mărime relativă a diferenţelor puse în legătură. E un lucru cunoscut că, în anumite cazuri (în anumite sisteme), diferenţa diferenţelor puse în joc poate fi "foarte mare"; în alte sisteme, ea trebuie să fie "foarte mică"[26]. Ar fi însă o greşeală să vedem, în acest al doilea caz, expresia pură a unei exigenţe prealabile de asemănare, care nu ar face decît să se relaxeze în primul caz, extinzîndu-se la scara lumii. Se insistă, de pildă, asupra necesităţii ca seriile disparate să fie *aproape asemănătoare*, ca frecvenţele să fie *apropiate* (ω apropiat de ω_0), pe scurt, ca diferenţa să fie *mică*. Însă tocmai că nu există diferenţă care să nu fie "mică", chiar la scara lumii, dacă presupunem identitatea agentului care pune în legătură diferiţii. Micimea şi mărimea, după cum am văzut, se aplică cu

totul nepotrivit diferenţei fiindcă o judecă după criteriile Aceluiaşi şi asemănătorului. Dacă vom raporta diferenţa la diferenţiantul ei, dacă ne vom feri să atribuim diferenţiantului o identitate pe care nu o are şi nu o poate avea, diferenţa va fi numită mică sau mare după posibilităţile ei de fracţionare, adică în funcţie de deplasarea şi deghizarea diferenţiantului, dar în nici un caz nu se va putea pretinde că o diferenţă mică e dovada unei stricte condiţii de asemănare, aşa cum nici una mare nu este dovada persistenţei unei asemănări pur şi simplu destinse. Asemănarea este oricum un efect, un produs de funcţionare, un rezultat extern — o iluzie ce se iveşte de îndată ce agentul îşi arogă o identitate care îi lipseşte. Important nu este aşadar ca diferenţa să fie mică sau mare şi pînă la urmă mereu mică în raport cu o asemănare mai cuprinzătoare. Important, pentru în-sine, este ca, mică sau mare, diferenţa să fie internă. Există sisteme cu mare asemănare externă şi mică diferenţă internă. Contrarul e posibil; sisteme cu mică asemănare externă şi mare diferenţă internă. Cu neputinţă însă este contradictoriul; asemănarea este totdeauna la exterior, iar diferenţa, mică sau mare, formează nucleul sistemului.

Exemple pot fi găsite în sisteme literare foarte diverse. În opera lui Raymond Roussel, de pildă, ne aflăm în faţa unor serii verbale: rolul precursorului este jucat aici de un omonim sau un cvasiomonim ("*b*illard- *p*illard", biliard-tîlhar), însă acest precursor sumbru este cu atît mai puţin vizibil şi sensibil cu cît una din cele două serii rămîne, la nevoie, ascunsă. Întîmplări ciudate vor umple diferenţa dintre cele două serii, încît să includă un efect de asemănare şi de identitate externă. Or, precursorul nu acţionează niciodată prin identitatea lui, fie ea nominală sau omonimică; acest lucru se vede limpede în cvasiomonimul ce nu funcţionează decît confundîndu-se în întregime cu caracterul diferenţial a două cuvinte (*b* şi *p*) De asemenea , omonimul nu apare aici ca identitatea nominală a unui semnificant, ci ca diferenţiantul unor semnificate distincte, care produce în secundar un efect de asemănare a sem-

nificatelor, ca un efect de identitate în semnificant. De aceea ar fi insuficient să spunem că sistemul se bazează pe o anumită determinare negativă, şi anume carenţa cuvintelor în raport cu lucrurile, fapt pentru care un cuvînt este sortit să desemneze mai multe lucruri. Aceeaşi iluzie ne face să gîndim diferenţa pornind de la o asemănare şi de la o identitate presupuse prealabile, şi care o face să apară ca negativă. Într-adevăr, nu prin sărăcie ci prin exces de vocabular, prin puterea lui sintactică şi semantică cît se poate de pozitivă, limbajul inventează forma în care el joacă rolul de precursor sumbru, adică în care, vorbind de lucruri diferite, el diferenţiază aceste diferenţe raportîndu-le imediat unele la altele, în serii pe care le pune în rezonanţă. De aceea, şi am văzut acest lucru, repetiţia cuvintelor nu se explică mai curînd negativ, după cum nici nu poate fi prezentată ca o repetiţie goală, fără diferenţă. Opera lui Joyce face apel, evident, la cu totul alte procedee. Dar e vorba tot de a aduna maximum de serii disparate (la limită, toate seriile divergente constitutive ale cosmosului), făcînd să funcţioneze precursori sumbri lingvistici (în cazul de faţă cuvinte ezoterice, cuvinte-valiză), care nu se sprijină pe nici o identitate prealabilă, care mai ales nu sînt "identificabile" în principiu, ci induc maximum de asemănare şi de identitate în ansamblul sistemului, şi ca rezultat al procesului de diferenţiere al diferenţei în sine (cf. scrisoarea cosmică din *Finnegan's Wake*). Ceea ce se petrece în sistem între serii rezonante, sub acţiunea precursorului sumbru, se numeşte "epifanie". Extensia cosmică e totuna cu amplitudinea unei mişcări forţate, măturînd şi debordînd seriile. Pulsiune de moarte în ultimă instanţă, "nu" al lui Stephen care nu este nefiinţa negativului, ci (ne)fiinţa unei întrebări persistente, căreia îi corespunde fără să-i răspundă acel Da cosmic al Doamnei Bloom, pentru că numai el o ocupă şi o umple în mod adecvat[27].

Problema de a şti dacă experienţa psihică este structurată ca un limbaj, sau chiar dacă lumea fizică este asimilabilă unei cărţi, depinde de natura precursorilor sumbri. Un precur

sor lingvistic, un cuvînt ezoteric, nu are prin el însuşi o identitate, fie ea destinsă la nesfîrşit; nu e doar un cuvînt complex sau o simplă reunire de cuvinte, ci un cuvînt asupra cuvintelor, care se confundă complet cu "diferenţiantul" cuvintelor de primul grad, şi cu "neasemănătorul" semnificaţiilor lor. De aceea el contează doar în măsura în care pretinde, nu să spună ceva, ci să spună *sensul* a ceea ce spune. Or, legea limbajului, aşa cum se exercită în reprezentare, exclude această posibilitate; sensul unui cuvînt nu poate fi spus decît de un alt cuvînt care îl ia pe primul drept obiect. De aici această situaţie paradoxală: precursorul lingvistic aparţine unui fel de metalimbaj, şi nu se poate încorpora decît într-un cuvînt lipsit de sens din punct de vedere al seriilor de reprezentări verbale de primul grad. El este *refrenul*. Această dublă stare a cuvîntului ezoteric, care îşi spune propriul sens, dar nu îl spune fără a se reprezenta şi a-l reprezenta ca nonsens, exprimă perpetua deplasare a sensului şi deghizarea sa în serii. Astfel încît cuvîntul ezoteric este obiectul = x propriu lingvistic, însă, în acelaşi timp, obiectul = x structurează experienţa psihică ca pe aceea a limbajului — cu condiţia de a se ţine seama de veşnica deplasare invizibilă şi tăcută a sensului lingvistic. Într-un anumit fel, toate lucrurile vorbesc şi au un sens, cu condiţia ca vorbirea să fie în acelaşi timp şi ceea ce tace sau, mai curînd, ca sensul să fie ceea ce tace în vorbire. În foarte frumosul său roman *Cosmos*, Gombrowicz arată cum două serii de diferenţe eterogene (cea a spînzurărilor şi cea a gurilor) cer punerea lor în legătură prin diverse semne, pînă la instaurarea unui precursor sumbru (uciderea pisicii), care acţionează aici ca diferenţiantul diferenţelor lor, precum sensul, incarnat totuşi într-o reprezentare absurdă, însă pornind de la care în sistemul Cosmos se vor declanşa dinamisme, se vor produce evenimente ce-şi vor afla ieşirea finală într-o pulsiune de moarte debordînd seriile[28]. Astfel, se degajează condiţiile în care o carte e un cosmos, cosmosul o carte. Şi tot astfel se dezvoltă, prin tehnici foarte diverse,

identitatea joyciană ultimă, cea pe care o găsim la Borges sau la Gombrowicz, haos=cosmos.

Fiecare serie formează o poveste: nu puncte de vedere diferite asupra aceleiaşi poveşti, aidoma punctelor de vedere asupra oraşului la Leibniz, ci poveşti cu totul distincte care se dezvoltă simultan. Seriile de bază sînt divergente. Însă nu relativ, în sensul în care ar fi de ajuns să te întorci înapoi pentru a găsi un punct de convergenţă, ci absolut divergente, în sensul în care punctul de convergenţă, orizontul de convergenţă se află într-un haos, mereu deplasat în acest haos. Acest haos însuşi este cît se poate de pozitiv, iar în acelaşi timp divergenţa este obiect de afirmare. El se confundă cu marea operă, care conţine toate seriile *complicate*, care afirmă şi complică toate seriile simultane. (Nu e deloc de mirare că Joyce manifesta atîta interes pentru Bruno, teoreticianul *complicaţiei.*) Trinitatea complicaţie-explicaţie-implicaţie ilustrează ansamblul sistemului, adică haosul care rezistă bine, seriile divergente care ies şi intră în el, şi diferenţiantul care le raportează pe unele la celelalte. Fiecare serie se explică sau se dezvoltă, însă *în* diferenţa ei faţă de celelalte serii pe care le implică şi care o implică, pe care le înfăşoară şi care o înfăşoară, *în* acest haos care complică totul. Ansamblul sistemului, unitatea seriilor divergente ca atare, corespunde obiectivităţii unei "probleme"; de aici metoda întrebărilor-problemă cu care Joyce îşi animă opera şi, mai înainte, felul în care Lewis Carroll lega cuvintele-valiză de statutul problematicului.

Esenţialul este simultaneitatea, contemporaneitatea, coexistenţa tuturor seriilor divergente împreună. E sigur că seriile sînt succesive, una "înainte", cealaltă "după", din punct de vedere al prezenturilor ce trec în reprezentare. Şi tocmai din acest punct de vedere cea de-a doua e considerată că *seamănă* cu prima. Dar lucrurile nu mai stau la fel în raport cu haosul care le conţine, cu obiectul = x care le parcurge, cu precursorul care le pune în legătură, cu mişcarea forţată care le debordează: diferenţiantul le face tot timpul să coexiste. Am

întîlnit de mai multe ori acest paradox al prezenturilor ce se succedă, sau al seriilor care se succedă în realitate, dar care coexistă simbolic în raport cu trecutul pur sau cu obiectul virtual. Cînd Freud arată că o *fantomă* e constituită pe două serii de bază cel puţin, una infantilă şi pregenitală, cealaltă genitală şi postpubertară, este evident că aceste serii se succedă în timp, din punct de vedere al inconştientului solipsist al subiectului în cauză. Ne întrebăm atunci cum să explicăm fenomenul de "întîrziere", adică timpul necesar pentru ca scena infantilă presupusă originală, să nu-şi afle efectul decît la distanţă, într-o scenă adultă care să-i semene, numită derivată[29]. E vorba de o problemă de rezonanţă între două serii. Însă tocmai că problema aceasta nu e bine pusă, atîta timp cît nu se ţine seama de o instanţă în raport cu care cele două serii coexistă într-un inconştient intersubiectiv. Într-adevăr, seriile nu se repartizează în una infantilă şi cealaltă adultă, într-un acelaşi subiect. Evenimentul din copilărie nu formează una din cele două serii reale, ci mai de grabă precursorul sumbru care pune în legătură cele două serii de bază, cea a adulţilor pe care i-am cunoscut copil fiind, cea a adultului care sîntem împreună cu alţi adulţi şi alţi copii. De pildă, eroul din *În căutarea timpului pierdut*: iubirea infantilă pe care i-o poartă mamei este agentul unei comunicări între două serii adulte, cea formată de Swann împreună cu Odette, şi cea formată de eroul crescut mare, împreună cu Albertina — şi mereu aceeaşi taină în ambele, veşnica deplasare, veşnica deghizare a prizonierei, care indică şi punctul în care seriile coexistă în inconştientul intersubiectiv. Nu e cazul să ne întrebăm cum se face că evenimentul din copilărie nu acţionează decît cu întîrziere. El *este* această întîrziere, dar această întîrziere însăşi e forma pură a timpului care face să coexiste ceea ce e înainte şi ceea ce e după. Cînd Freud descoperă că fantasma este poate realitate ultimă, şi implică ceva care trece dincolo de serii, nu trebuie să conchidem de aici că scena din copilărie este ireală sau imaginară, ci că, mai degrabă, condiţia empirică a succesiunii în timp face

loc în fantasmă coexistenţei celor două serii, cea a adultului care vom fi împreună cu adulţii care "am fost" (cf. ceea ce Ferenczi numea identificarea copilului cu agresorul). Fantasma este manifestarea copilului ca sumbru precursor. Şi lucrul originar în fantasmă nu este o serie în raport cu cealaltă, ci diferenţa dintre serii, în măsura în care ea raportează o serie de diferenţe la altă serie de diferenţe, făcînd abstracţie de succedarea lor empirică în timp.

Dacă în sistemul inconştientului nu mai e posibil să se stabilească o ordine de succesiune între serii, dacă toate seriile coexistă, nu mai este nici pe atît posibil să o considerăm pe una ca originară şi pe cealaltă ca derivată, pe una ca model iar pe cealaltă drept copie. Aşadar seriile sînt simultan simţite drept coexistente, în afara condiţiei de succesiune în timp, şi ca *diferite*, în afara oricărei condiţii în virtutea căreia una s-ar bucura de identitatea unui model iar cealaltă, de asemănarea unei copii. Cînd două întîmplări divergente se desfăşoară simultan, e cu neputinţă să privilegiezi pe una faţă de cealaltă; e cazul să spunem că totul e echivalent, însă "totul e echivalent" se spune despre diferenţă, nu se spune decît despre diferenţa dintre cele două serii. *Oricît de mică* ar fi diferenţa internă dintre cele două serii, dintre cele două întîmplări, una nu o reproduce pe cealaltă, una nu serveşte de model celeilalte, însă asemănarea şi identitatea nu sînt decît efectele funcţionării acestei diferenţe, singura originară în sistem. E drept să spunem prin urmare că sistemul exclude atribuirea unui originar şi a unui derivat, ca şi a unei prime şi a unei a doua ori, pentru că diferenţa este singura origine, şi face să coexiste independent de orice asemănare diferitul pe care îl raportează la diferit[30]. Fără îndoială că sub acest aspect se dezvăluie veşnica reîntoarcere ca "legea" fără fond a acestui sistem. Veşnica reîntoarcere nu face să revină acelaşi şi asemănătorul, ci derivă ea însăşi dintr-o lume a purei diferenţe. Fiecare serie revine, nu numai în celelalte care o implică, ci pentru ea însăşi, căci ea nu este implicată de celelalte fără a fi la rîndul ei integral

restituită ca ceea ce le implică. Veşnica reîntoarcere nu are alt sens decît acesta: absenţa originii prescriptibile, adică desemnarea originii ca fiind diferenţa care raportează diferitul la diferit pentru a-l (sau a le) face să se reîntoarcă ca atare. În acest sens, veşnica reîntoarcere este consecinţa unei diferenţe orginare, pure, sintetice, în sine (ceea ce Nietzsche numea voinţa de putere). Dacă diferenţa este în-sinele, repetiţia în veşnica reîntoarcere este pentru-sinele diferenţei. Şi totuşi, cum să negi că veşnica reîntoarcere este neseparabilă de Acelaşi? Nu este oare ea însăşi veşnică reîntoarcere *a* Aceluiaşi? Însă trebuie să fim sensibili la diferitele semnificaţii, cel puţin trei, ale expresiei "acelaşi, identicul, asemănătorul".

Ori Acelaşi desemnează un subiect presupus al veşnicei reîntoarceri. Atunci el denumeşte identitatea Unului ca principiu. Însă tocmai aici este cea mai mare, mai îndelungă *eroare*. Nietzsche spune limpede: dacă ar fi vorba că Unul se reîntoarce, întîi şi-ntîi el n-ar fi ieşit din sine însuşi; dacă ar fi să determine multiplul să-i semene, mai întîi ar fi căutat să nu-şi piardă identitatea în această degradare a asemănătorului. Repetiţia nu este permanenţa Unu-lui aşa cum nu este nici asemănarea multiplului. Subiectul veşnicei reîntoarceri nu este acelaşi-ul, ci diferitul, nici asemănătorul, ci nesimilarul, nici Unul, ci multiplul, nici necesitatea, ci hazardul. Mai mult, repetiţia în veşnica reîntoarcere implică distrugerea tuturor formelor care îi împiedică funcţionarea, categorii ale reprezentării incarnate în prealabilul Aceluiaşi, al Unu-lui, al Identicului şi al Asemănătorului. Ori acelaşi şi asemănătorul sînt doar un efect al funcţionării sistemelor supuse veşnicei reîntoarceri. Astfel o identitate este în mod necesar proiectată, sau mai degrabă retroiectată asupra diferenţei originare, iar o asemănare este interiorizată în serii divergente. Despre această identitate, despre această asemănare, trebuie să spunem că sînt "simulate": ele sînt produse în sistemul care raportează diferitul la diferit prin diferenţă (fapt pentru care un asemenea sistem este el însuşi un simulacru). Acelaşi, asemănătorul sînt ficţiuni cre-

ate de veşnica reîntoarcere. De data aceasta, aici se află, nu o eroare, ci o *iluzie*: iluzie inevitabilă, care se află la originea erorii, dar separabilă de aceasta. Ori acelaşi şi asemănătorul nu se disting de veşnica reîntoarcere însăşi. Ele nu preexistă veşnicei reîntoarceri: nici acelaşi nici asemănătorul nu revin, ci veşnica reîntoarcere este singurul acelaşi, şi singura asemănare a ceea ce revine. Şi nici nu se lasă abstrase din veşnica reîntoarcere pentru a reacţiona asupra cauzei. Acelaşi se spune despre ceea ce diferă şi rămîne diferit. Veşnica reîntoarcere este acelaşi-ul diferitului, unul multiplului, asemănătorul neasemănătorului. Sursă a iluziei precedente, ea o creează şi o păstrează doar pentru a se bucura de ea, şi a se oglindi în ea ca în efectul propriei sale optici, fără a cădea vreodată în eroarea contiguă.

*

* *

Aceste sisteme diferenţiale cu serii disparate şi rezonante, cu precursor sumbru şi mişcare forţată, se numesc simulacre sau fantasme. Veşnica reîntoarcere nu priveşte şi nu face să revină decît simulacrele, fantasmele. Şi aici regăsim poate punctul esenţial al platonismului şi al antiplatonismului, al platonismului şi al răsturnării acestuia, piatra lor de încercare. Căci, în capitolul precedent, am procedat ca şi cum gîndirea lui Platon s-ar învîrti în jurul unei distincţii deosebit de importante, aceea dintre originar şi imagine, dintre model şi copie. Modelul e presupus a se bucura de o identitate originară superioară (numai Ideea nu e altceva decît este, numai Curajul este curajos, şi numai Pietatea e pioasă), în timp ce copia e judecată după o asemănare interioară derivată. Chiar în acest sens, diferenţa nu vine decît în al treilea rînd, după identitate şi asemănare, şi nu poate fi gîndită decît prin ele. Diferenţa nu e gîndită decît în jocul comparat a două similitudini, similitudinea exemplară a unui original identic şi similitudinea imitativă a unei copii mai mult sau mai puţin asemănătoare:

aceasta e încercarea sau măsura pretendenţilor. Mai profund însă, adevărata distincţie platoniciană se deplasează şi-şi schimbă natura: ea se află, nu între originar şi imagine, ci între două feluri de imagini. Ea se află nu între model şi copie, ci între două feluri de imagini (*idoli*), ale căror copii (*iconi*) nu reprezintă decît primul fel, celălalt fiind constituit de simulacre (*fantasme*). Distincţia model-copie apare aici doar pentru a întemeia şi aplica distincţia copie-simulacru; căci copiile sînt justificate, salvate, selecţionate în numele identităţii modelului, şi datorită asemănării lor interioare cu acest model ideatic. Noţiunea de model nu intervine pentru a se opune lumii imaginilor în ansamblul ei, ci pentru a selecţiona imaginile bune, cele care seamănă din interior, iconii, şi a le elimina pe cele proaste, simulacrele. Întregul platonism e construit pe această voinţă de a alunga fantasmele sau simulacrele identificate cu sofismul însuşi, acest diavol, acest insinuator sau simulator, acest fals pretendent încontinuu deghizat şi deplasat. De aceea ni s-a părut că, odată cu Platon, a fost luată o decizie filozofică de cea mai mare importanţă: aceea de a subordona diferenţa puterilor Aceluiaşi şi Asemănătorului presupuse iniţiale, aceea de a declara diferenţa negîndibilă în ea însăşi, şi de a o expedia, atît pe ea cît şi simulacrele, în oceanul fără fund. Dar tocmai fiindcă Platon nu dispune încă de categoriile constituite ale reprezentării (ele vor apărea odată cu Aristotel), el trebuie să-i întemeieze decizia pe o teorie a Ideii. Atunci apare, în starea ei cea mai pură, o viziune morală despre lume, înainte să se poată desfăşura logica reprezentării. Simulacrul trebuie exorcizat mai întîi din raţiuni morale, şi prin aceasta diferenţa trebuie subordonată aceluiaşi şi asemănătorului. Însă tocmai din acest motiv, pentru că Platon *ia* decizia, pentru că victoria nu e cîştigată aşa cum va fi în lumea cîştigată a reprezentării, duşmanul, insinuat peste tot în cosmosul platonician, murmură continuu, diferenţa nu se lasă înjugată, Heraclit şi sofiştii fac mare tărăboi. Straniu *dublu* care îl urmează pas cu pas pe

Socrate, care ajunge să bîntuie pînă şi stilul lui Platon, inserîndu-se în repartiţiile şi variaţiile acestui stil[31].

Căci simulacrul sau fantasma nu e doar o copie de copie, o asemănare infinit diminuată, un icon degradat. Catehismul, atît de mult inspirat din Părinţii platonicieni, ne-a familiarizat cu ideea unei imagini fără asemănare: omul este după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, însă prin păcat am pierdut asemănarea păstrînd imaginea... Simulacrul este tocmai o imagine demoniacă, lipsită de asemănare; sau mai curînd, contrar iconului, el şi-a lăsat asemănarea în exterior şi trăieşte din diferenţă. Dacă produce un efect exterior de asemănare, acest lucru se întîmplă ca iluzie şi nu ca principiu intern; el însuşi e construit pe o disparitate, a interiorizat disimilitudinea seriilor sale constituente, divergenţa punctelor sale de vedere, astfel încît arată mai multe lucruri, povesteşte mai multe întîmplări deodată. Acesta e primul lui caracter. Dar oare asta nu înseamnă că, dacă simulacrul se raportează el însuşi la un model, acest model nu se mai bucură de idenitatea Aceluiaşi ideatic, şi el este, dimpotrivă, model al Celuilalt, celălalt model, model al diferenţei în sine din care decurge disimilitudinea interiorizată? Printre paginile cele mai insolite ale lui Platon, manifestînd antiplatonismul în inima platonismului, se află acelea care sugerează că diferitul, neasemănătorul, inegalul, pe scurt devenirea, ar putea la o adică să nu fie doar defecte ce afectează copia, ca o răscumpărare a cararterului ei secund, o compensare a asemănării sale, ci modele ele însele, redutabile modele ale pseudos-ului în care se dezvoltă puterea falsului[32]. Ipoteza e repede înlăturată, afurisită, interzisă, dar ea a ţîşnit totuşi chiar şi pentru o clipă, ca mărturie în noapte a unei activităţi persistente a simulacrelor, a acţiunii lor subterane şi a posibilităţii lumii lor proprii. Oare nu înseamnă, în al treilea rînd, că în simulacru ai cu ce contesta, *şi* noţiunea de copie *şi* cea de model? Modelul se afundă în diferenţă odată cu copiile ce se scufundă în disimilitudinea seriilor pe care le interiorizează, fără să se poată spune vreodată că una este copie,

cealaltă model. Acesta este sfîrşitul *Sofistului*: posibilitatea triumfului simulacrelor, căci Socrate se distinge de sofist, însă sofistul nu se distinge de Socrate, şi pune în discuţie legitimitatea unei astfel de distincţii. Amurgul iconilor. Oare nu desemnăm astfel punctul în care identitatea modelului şi asemănarea copiei sînt greşeli, iar acelaşi şi asemănătorul, iluzii născute din funcţionarea simulacrului? Simulacrul funcţionează întru sine trecînd şi retrecînd prin centrele descentrate ale veşnicei reîntoarceri. Nu mai e vorba de efortul platonician de a opune cosmosul haosului, ca şi cum Cercul ar fi amprenta Ideii transcendente capabilă să-şi impună asemănarea unei materii rebele. E chiar contrarul: identitatea imanentă dintre haos şi cosmos, fiinţa în veşnica reîntoarcere, un cerc cum nu se poate de întortocheat. Platon încearcă să disciplineze veşnica reîntoarcere făcînd din ea un efect al Ideilor, adică făcînd-o să copieze un model. Însă în mişcarea nesfîrşită a asemănării degradate, din copie în copie, ajungem în acel punct în care totul îşi schimbă natura, în care copia însăşi trece în simulacru, în care asemănarea în sfîrşit, imitaţia spirituală, face loc repetiţiei.

Note

1. Textul lui BERGSON se află în *Les Données immédiates*, cap. II (éd. du Centenaire, pp. 82-85). Bergson distinge aici cele două aspecte: al contopirii sau contracţiei în spirit şi al desfăşurării în spaţiu. Contracţia ca esenţă a duratei, şi ca operînd asupra unor alunecări materiale elementare spre a constitui calitatea percepută, este şi mai precis analizată în *Matière et mémoire*.
   Textele lui HUME se află în *Tratat despre natura umană*, mai ales partea a 3-a, secţ. 16 (trad. LEROY, Aubier, t. I, pp. 249-251). Hume distinge cu hotărîre unirea sau contopirea cazurilor în imaginaţie — unire ce se face independent de memorie sau de intelect — şi distincţia aceloraşi cazuri în memorie şi intelect.
2. Samuel BUTLER, *La vie et l'habitude* (trad. Valery LARBAUD, N.R.F.), pp. 86-87.
3. Filozofia lui Gabriel Tarde este una din ultimele mari filozofii ale

Naturii, moştenitoare a lui Leibniz. Ea se dezvoltă pe două planuri. Într-un prim plam ea pune în joc trei categorii fundamentale ce guvernează toate fenomenele: repetiţia, opoziţia, adaptarea (cf. *Les lois sociales*, Alcan, 1898). Însă opoziţia nu e decît figura sub care o diferenţă se distribuie în repetiţie spre a o limita pe aceasta din urmă, şi pentru a o deschide către o nouă ordine sau un nou infinit; spre exemplu, cînd viaţa îşi opune părţile două cîte două, ea renunţă la o creştere sau o multiplicare la nesfîrşit pentru a forma toturi limitate, dar ea dobîndeşte astfel un infinit de un alt soi, o repetiţie de o altă natură, aceea a generaţiei (*L'opposition universelle*, Alcan, 1897). Adaptarea însăşi este figura sub care curenţi repetitivi se încrucişează şi se integrează într-o repetiţie superioară. Încît *diferenţa apare între două feluri de repetiţie*, şi fiecare repetiţie presupune o diferenţă de acelaşi grad ca ea (imitaţia ca repetiţie a unei variaţii, propagarea ca repetiţie a unei perturbări, sumaţia ca repetiţie a unui diferenţial..., cf. *Les lois de l'imitation*, Alcan, 1890)

Dar într-un plan mai adînc, mai curînd repetiţia este "pentru" diferenţă. Căci nici opoziţia şi nici chiar adaptarea nu manifestă figura liberă a diferenţei: diferenţa "care nu se opune la nimic şi care nu serveşte la nimic", ca "sfîrşit final al lucrurilor" (*L'opposition universelle*, p. 445). Din acest punct de vedere, *repetiţia este între două diferenţe*, şi ne face să trecem de la un ordin la altul al diferenţei: de la diferenţa externă la diferenţa internă, de la diferenţa elementară la diferenţa transcendentă, de la diferenţa infinitezimală la diferenţa personală şi monadologică. Repetiţia este aşadar procesul prin care diferenţa nici nu creşte nici nu scade, ci "se diferenţiază" şi "se dă ca scop sieşi" (cf. Monadologie et sociologie şi Variation universelle, în *Essais et mélanges sociologiques*, éd. Maloine, 1895).

E complet greşit să se reducă sociologia lui Tarde la un psihologism sau chiar la o interpsihologie. Ceea ce Tarde îi reproşează lui Durkheim, e faptul că-şi oferă sieşi ca un dat ceea ce trebuie explicat, anume: "similitudinea a milioane de oameni". Alternativei: date impersonale sau Idei ale marilor oameni — el substituie mărunţele idei ale mărunţilor oameni, micile invenţii şi interferenţele între curente imitative. *Dacă Tarde instaurează ceva, aceasta este microsociologia*, care nu se stabileşte neapărat între doi indivizi, ci e deja întemeiată în unul şi acelaşi individ (de pildă, şovăiala ca "opoziţie socială infinitezimală", sau investiţia ca "adaptare socială infinitezimală" — cf. *Les lois sociales*). Aşadar prin această metodă, procedînd prin monografii, se va arăta cum repetiţia sumează şi integrează micile variaţii, mereu pentru a degaja "variat diferitul" (*La logique sociale*, Alcan, 1893). Ansamblul filozofiei lui

Tarde se prezintă astfel: o dialectică a diferenţei şi a repetiţiei, care întemeiază pe o întreagă cosmologie posibilitatea unei microsociologii.

4. Michel SOURIAU, *Le Temps* (Alcan, 1937), p. 55
5. Cele trei paradoxuri fac obiectul capitolului III din *Matière et mémoire*. (Sub aceste trei aspecte, BERGSON opune timpul pur sau amintirea pură, care *este* fără a avea *existenţă* psihologică, reprezentării, adică realităţii psihologice a imaginii-amintire).
6. BERGSON, *Matière et mémoire*: "Aceeaşi viaţă psihologică s-ar repeta aşadar de un număr indefinit de ori, la etajele succesive ale memoriei, şi acelaşi act al spiritului s-ar putea săvîrşi la multe înălţimi diferite..." (éd. du Centenaire, p. 250); " e loc pentru mii şi mii de repetiţii din viaţa noastră psihologică, figurate prin tot atîtea secţiuni A' B', A" B", etc., ale aceluiaşi con..." (p. 302). — Vom remarca faptul că, aici, repetiţia priveşte viaţa psihologică, dar nu este ea însăşi psihologică: într-adevăr, psihologia nu începe decît cu imaginea-amintire, în timp ce secţiunile sau etajele conului se conturează în trecutul pur. E vorba aşadar de o repetiţie metapsihologică a vieţii psihologice. Pe de altă parte, cînd Bergson vorbeşte de "etajele succesive", *succesiv* trebuie înţeles într-un mod cu totul figurat, în funcţie de ochiul nostru ce parcurge desenul propus de Bergson; căci, în realitatea lor proprie, toate etajele sînt considerate coexistente.
7. LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Cartea I, cap. I.
8. KANT, *Critica raţiunii pure*, Notă generală privind trecerea de la psihologia raţională la cosmologie (trad. N. BAGDASAR, E. MOISUC, Ed. ştiinţifică, Bucureşti, 1969, pp. 334-335).
9. *Ibid.*, Analitica transcendentală, nota de la § 25.
10. Asupra formei pure a timpului, şi asupra fisurii sau "cenzurii" pe care ea o introduce în Eu, cf. HÖLDERLIN, *Remarques sur Œdipe, Remarques sur Antigone* (10/18), şi comentariul lui Jean BEAUFRET, care subliniază stăruitor influenţa lui Kant asupra lui Hölderin, *Hölderlin et Sophocle*, mai cu seamă pp. 16-26.
(În ce priveşte tema "fisurii" Eului, într-un raport esenţial cu forma timpului ca pulsiune de moarte, ne vom aminti trei mari opere literare foarte diferite totuşi: *Bestia umană* de ZOLA, *Fisura* de F. S. FITZGERALD, *Sub poalele vulcanului* de M. LOWRY.)
11. Asupra opoziţiei explicite dintre reminiscenţă şi ineitate, cf. *Fedon*, 76 *a-d*.
12. NOTĂ ASUPRA CELOR TREI REPETIŢII. — Teoria repetiţiei istorice a lui Marx, aşa cum apare mai cu seamă în *Optsprezece Brumar al lui Ludovic Bonaparte*, se învîrte în jurul următorului principiu ce nu

pare a fi fost suficient înţeles de către istorici: anume că repetiţia în istorie nu e o analogie sau un concept al reflecţiei istorice, ci mai întîi o condiţie a acţiunii istorice înseşi. Harold Rosenberg a luminat acest punct în pagini deosebit de frumoase: actorii, agenţii istoriei nu pot crea decît identificîndu-se cu figuri ale trecutului; tocmai în acest sens istoria e un teatru. "Acţiunea lor se prefăcu spontan în repetiţia unui rol vechi... Tocmai criza revoluţionară, strădania de a crea ceva cu totul nou obligă istoria să se învăluie în mit..." (*Tradiţia noului*, cap. XII intitulat "Romanii reînviaţi", trad, fr. de Anne Marchand, Éditions de Minuit, pp. 154-155.)

După Marx, repetiţia este comică cînd sfîrşeşte brusc, adică atunci cînd, în loc să ducă la o metamorfoză şi la producerea noului, ea formează, dimpotrivă, un fel de involuţie, contrarul unei creaţii autentice. Travestiul comic înlocuieşte metamorfoza tragică. Dar se pare că, pentru Marx, această repetiţie comică sau grotescă vine în mod necesar *după* repetiţia tragică, evolutivă sau creatoare ("toate marile evenimente şi personaje istorice se repetă, ca să ne exprimăm astfel, de două ori... prima dată ca tragedie, a doua oară ca farsă"). — Această ordine temporală nu pare totuşi întemeiată în mod absolut. Repetiţia comică operează în gol, în modul propriului trecut. Eroul înfruntă în mod necesar această repetiţie atîta timp cît "acţiunea e prea mare pentru el": uciderea lui Polonius, prin disproporţie, e comică; ancheta oedipiană de asemenea. Repetiţia tragică vine după aceea, ca moment al metamorfozei. E adevărat că aceste două momente nu sînt independente şi nu există decît pentru un al treilea, dincolo de comic şi tragic: repetiţia dramatică în producerea a ceva nou, care exclude eroul însuşi. Dar cînd primele două elemente capătă o independenţă abstractă, sau devin *genuri*, atunci genul comic urmează genului tragic, ca şi cum eşecul metamorfozei, ridicat la absolut, ar presupune o fostă metamorfoză deja petrecută.

Vom observa că structura în trei timpi a repetiţiei nu e mai puţin a lui Hamlet decît a lui Edip. Hölderlin o demonstrase, în cazul lui Edip, cu o rigoare fără egal: ceea ce e înainte, cezura, şi ceea ce e după. El semnala că dimensiunile relative ale lui înainte şi după pot varia în funcţie de poziţia cezurii (precum moartea imediată a Antigonei în opoziţie cu lunga rătăcire a lui Edip). Esenţialul e însă persistenţa structurii triadice. În această privinţă, Rosenberg îl explică pe Hamlet într-un mod ce corespunde întru totul schemei hölderliniene, cezura constituind-o călătoria pe mare: cf. cap. XI, pp. 136-151. Hamlet seamănă cu Edip nu numai în planul materiei ci şi ca formă dramatică.

Drama nu are decît o formă reunind cele trei repetiţii. E evident că *Zarathustra* a lui Nietzsche e o dramă, adică un teatru. Cea mai mare

parte a cărţii revine lui înainte, în modul disproporţiei sau al trecutului: această acţiune e prea mare pentru mine (cf. ideea "criminalului alb la faţă", sau toată povestea comică a morţii lui Dumnezeu, sau toată frica care-l cuprinde pe Zarathustra în faţa revelaţiei veşnicei reîntoarceri — "Fructele tale sînt coapte, însă tu, tu nu eşti pentru ele"). Apoi vine momentul cezurii sau al metamorfozei, "Semnul", cînd Zarathustra devine *capabil*. Lipseşte cel de-al treilea moment, acela al revelării şi afirmării veşnicei reîntoarceri, implicînd moartea lui Zarathustra. Se ştie că Nietzsche nu a avut răgazul să scrie această parte pe care o avea în plan. Fapt pentru care am putut considera tot timpul că doctrina nietzscheeană a veşnicei reîntoarceri nu a fost expusă, că ea a fost rezervată pentru o operă viitoare: Nietzsche nu a expus decît condiţia trecută şi metamorfoza prezentă, dar nu şi necondiţionatul care trebuie să rezulte din ele ca "viitor".

Regăsim, găsim deja tema celor trei timpi în cea mai mare parte a concepţiilor *ciclice*: de pildă, cele trei Testamente ale lui Gioacchino da Fiore; sau cele trei vîrste ale lui Vico, vîrsta zeilor, vîrsta eroilor, vîrsta oamenilor. Prima este în mod necesar *in absentia*, şi ca închisă în sine; cea de-a doua, deschisă, este o mărturie a metamorfozei eroice; dar esenţialul şi tainicul în cel mai înalt grad se află în cea de-a treia, care joacă rolul de "semnificat" în raport cu celelalte două (astfel, Gioacchino da Fiore scria: "Există două lucruri semnificatoare pentru un lucru semnificat" — *L'Évangile éternel*, trad. Ægester, Rieder édit., p. 42). Pierre Ballanche, care datorează mult lui Gioacchino da Fiore şi lui Vico împreună, încearcă să determine cea de-a treia vîrstă ca fiind aceea a plebeului, Ulise sau "nimeni", "Omul fără nume", regicidul sau acel Edip modern "în căutarea mădularelor rispite ale marii victime" (cf. straniile *Essais de palingénésie sociale*, 1827).

Trebuie să deosebim, din acest punct de vedere, mai multe repetiţii posibile, care nu se împacă întocmai: 1^0 O repetiţie intraciclică, ce constă în felul în care primele două vîrste se repetă una pe cealaltă, sau mai degrabă repetă acelaşi "lucru", aceeaşi acţiune sau acelaşi eveniment viitor. Aceasta e mai cu seamă teza lui Gioacchino da Fiore, care constituie o tablă de concordanţe între Vechiul şi Noul Testament; însă această teză nu poate încă depăşi simplele analogii ale reflecţiei; 2^0 O repetiţie ciclică în care se presupune că, la sfîrşitul celei de-a treia vîrste şi la punctul extrem al unei disoluţii, totul reîncepe cu prima vîrstă: analogii, în accest caz, se stabilesc între două cicluri (Vico); 3^0 Intreaga problemă e însă următoarea: oare nu există o repetiţie proprie celei de-a treia vîrste şi care singură ar merita numele de veşnică reîntoarcere? Căci ceea ce repetau primele două vîrste, era ceva ce nu apare pentru

sine decît în cea de-a treia; însă în cea de-a treia, acest "lucru" se repetă în el însuşi. Cele două "semnificaţii" sînt deja repetitive, însă semnificatul însuşi e pură repetiţie. Această repetiţie superioară concepută ca veşnică reîntoarcere în cea de-a treia situaţie e tocmai suficientă pentru a corecta ipoteza intraciclică şi, totodată, pentru a contrazice ipoteza ciclică. Pe de o parte, într-adevăr, repetiţia în primele două momente nu mai exprimă analogiile reflecţiei, ci condiţiile acţiunii graţie cărora veşnica reîntoarcere se produce efectiv; pe de altă parte, primele două momente nu revin, fiind dimpotrivă eliminate de reproducerea veşnicei reîntoarceri în cel de-al treilea. Din aceste două puncte de vedere, Nietzsche are perfectă dreptate să opună concepţia "sa" oricărei concepţii ciclice (cf. Kröner, XII, prima parte, § 106).

13. În legătură cu modul în care repetiţia kierkegaardiană se opune ciclului cutumiar, precum şi cercului reminiscenţelor, cf. comentariile lui Mircea ELIADE privind jertfa lui Avraam, *Le mythe de l'éternel retour* (N.R.F., 1949), pp. 161 sq. Autorul deduce de aici noutatea categoriilor istoriei şi ale credinţei.
Textul foarte important al lui KIERKEGAARD, asupra adevăratei repetiţii care nu trebuie să lase să i se "sustragă" o diferenţă, se află în *Le concept de l'angoisse* (trad. FERLOV şi GATEAU, N.R.F.), p. 28. Teoria kierkegaardiană a condiţiei, a necondiţionării şi a absolut diferitului face obiectul *Fărîmelor filozofice*.

14. Daniel LAGACHE a examinat posibilitatea de a aplica conceptul psihologic de obişnuinţă inconştientului şi repetiţiei în inconştient (însă se pare că în acest caz repetiţia e considerată doar în perspectiva unui control al tensiunilor): cf. Problema transferului, *Revue française de psychanalyse*, ianuarie 1952, pp. 84-97.

15. Cf. Henri MALDINEY, *Le Moi*, curs rezumat, Bulletin Faculté de Lyon, 1967.

16. Jacques LACAN, Seminarul despre scrisoarea furată (*Écrits*, Éditions du Seuil, p. 25). Acesta este fără îndoială textul în care Lacan îşi dezvoltă în modul cel mai adînc concepţia sa despre repetiţie — Unii discipoli ai lui Lacan au insistat mult asupra acestei teme a "nonidenticului", şi asupra raportului dintre diferenţă şi repetiţie care decurge de aici: cf. J.-A. MILLER, Sutura; J.-C. MILNER, Punctul semnificantului; S. LECLAIRE, Elementele în joc într-o psihanaliză, în *Cahiers pour l'analyse*, numerele 1, 3 şi 5, 1966.

17. Existenţa seriilor este degajată de LACAN în două texte foarte importante: *Scrisoarea furată*, citată anterior, (prima serie: "rege-regină-ministru", a doua serie: "poliţie-ministru-Dupin"); şi *Mitul individual al*

nevrozatului, C.D.U., comentariu la "omul cu şobolanii" (cele două serii, paternă şi filială, care pun în joc în situaţii diferite datoria, prietenul, femeia săracă şi femeia bogată). Elementele şi relaţiile în fiecare serie sînt determinate în funcţie de poziţia lor în raport cu obiectul virtual mereu deplasat: scrisoarea în primul exemplu, datoria în cel de-al doilea. — "Nu numai subiectul, ci subiectele în intersubiectivitatea lor intră în rînd... Deplasarea semnificantului determină subiectele în actele lor, în destinul lor, în refuzurile lor, în orbirile lor, în izbînda şi soarta lor, în pofida darurilor înnăscute şi a avantajelor sociale, indiferent de caracter sau de sex.." (*Écrits*, p. 30) Astfel se defineşte un inconştient intersubiectiv care nu se reduce nici la un inconştient individual, nici la un inconştient colectiv, şi în raport cu care nu se mai poate desemna o serie ca fiind originară şi cealaltă ca derivată (deşi Lacan continuă să folosească aceşti termeni, pare-se din comoditate de exprimare).

18. Serge LECLAIRE a schiţat o teorie a nevrozei şi a psihozei în raport cu noţiunea de întrebare ca o categorie fundamnetală a inconştientului. El distinge în acest sens modul de întrebare la isteric ("oare sînt bărbat sau femeie?") şi la obsedat ("oare sînt mort sau viu?"); el distinge de asemenea poziţia respectivă a nevrozei şi a psihozei în raport cu această instanţă a întrebării. — Cf. Moartea în viaţa obsedatului, *La psychanalyse*, nr. 2, 1956; În căutarea principiilor unei psihoterapii a psihozelor, *Évolution psychiatrique*, II, 1958. Aceste cercetări asupra formei şi conţinutului întrebărilor trăite de bolnav ni se par de o mare importanţă, şi ele antrenează o revizie a rolului negativului şi a conflictului în inconştient în general. Şi în acest caz ele îşi au originea în indicaţiile lui Jacques LACAN: despre tipurile de întrebare în isterie şi obsesie, cf. *Écrits* pp. 303-304; iar despre dorinţă, diferenţa dintre ea şi nevoie, despre raportul ei cu "cererea" şi cu "întrebarea", pp. 627-630, 690-693. Unul din punctele cele mai importante ale teoriei lui Jung nu era deja aici: forţa "chestionării" în inconştient, concepţia inconştientului ca inconştient al "problemelor" şi al "sarcinilor"? JUNG trăgea de aici consecinţa: descoperirea unui proces de diferenţiere mai adînc decît opoziţiile rezultante (cf. *Eul şi inconştientul*). E adevărat că FREUD critică violent acest punct de vedere: în *Omul cu lupii*, § V, unde susţine că copilul nu întreabă, ci doreşte, nu e confruntat cu sarcini, ci cu emoţii dominate de opoziţie — şi de asemenea în *Dora*, § II, unde arată că nucleul visului nu poate fi decît o dorinţă angajată într-un conflict corespondent. Totuşi, discuţia între Jung şi Freud nu e poate la locul ei, de vreme ce e vorba de a şti dacă inconştientul poate sau nu să facă altceva decît să dorească. Într-adevăr, oare nu trebuie să ne întrebăm mai degrabă dacă dorinţa este numai o forţă de opoziţie, sau o forţă

întreagă întemeiată în puterea întrebării? Chiar şi visul Dorei, invocat de Freud, nu se lasă interpretat decît în perspectiva unei probleme (cu cele două serii tată-mamă, D. K.- Dna K.) care dezvoltă o întrebare de formă isterică (cu caseta de bijuterii jucînd rolul de obiect = x).

19. În măsura în care Eros implică unirea a două corpuri celulare, şi introduce astfel noi *diferenţe vitale*, "nu am putut găsi în pulsiunea sexuală această tendinţă spre repetiţie a cărei descoperire ne-a permis să conchidem că există pulsiuni de moarte" (FREUD, Dincolo de principiul plăcerii, trad. JANKÉLÉVITCH, în *Essais de psychanalyse*, Payot éd., p. 70).
20. Cf. Paul RICOEUR, *De l'interprétation* (Éditions du Seuil, 1965), pp. 413-414.
21. FREUD, *Eul şi Sinele*, "Essais de psychanalyse" (tr. JANKÉLÉVITCH éd. Payot), pp. 212-214.
22. FREUD, *Inhibiţie, simptom, angoasă* (trad. TORT, ed. a doua, Presses Universitaires de France, 1968), pp. 53 sq. Lucrul e cu atît mai ciudat cu cît Freud îi reproşează lui Rank că-şi face o concepţie prea obiectivă despre naştere.
23. Maurice BLANCHOT, *L'espace littéraire* (N.R.F., 1955), p. 107, pp. 160-161.
24. Jorge Luis BORGES, *Fictions*, trad. VERDEVOYE et IBARRA (N.R.F., 1951), pp. 89-90, 129-130.
25. Cf. Claude LÉVI-STRAUSS, *Le totémisme aujourd'hui* (Presses Universitaires de France, 1962), p. 111: "Nu asemănările, ci diferenţele se aseamănă". — Lévi-Strauss arată cum se dezvoltă acest principiu în constituirea a cel puţin două serii, termenii fiecărei serii diferind între ei (de pildă, pentru totemism, seria speciilor animale distincte şi aceea a poziţiilor sociale diferenţiale): asemănarea este "între aceste două sisteme de diferenţe".
26. Léon SELME arăta că iluzia unei anulări a diferenţelor trebuie să fie cu atît mai mare cu cît diferenţele realizate într-un sistem sînt mai mici (ca la maşinile termice): *Principiul lui Carnot contra formulei empirice a lui Clausius*, Givors, 1917). În privinţa importanţei seriilor disparate, şi rezonanţei lor interne în constituirea sistemelor, vom trimite la Gilbert SIMONDON, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Presses Universitaires de France, 1964, p. 20. Însă G. Simondon menţine drept condiţie o exigenţă de asemănare între serii, sau de micime a diferenţelor puse în joc: cf. pp. 254-257.)
27. NOTĂ ASUPRA EXPERIENŢELOR PROUSTIENE. — Ele au în mod evident o cu totul altă structură decît epifaniile lui Joyce. Dar e

vorba de asemenea de două serii, aceea a unui fost prezent (Combray aşa cum a fost trăit) şi cea a unui prezent actual. Fără îndoială că, dacă rămînem la o primă dimensiune a experienţei, există o asemănare între cele două serii (madlena, micul dejun) şi chiar o identitate (savoarea în chip de calitate nu numai asemănătoare, ci şi identică cu sine în ambele momente). Cu toate acestea secretul nu este aici. Savoarea nu are putere decît pentru că ea *învăluie* ceva = x, care nu se mai defineşte printr-o identitate: ea învăluie Combray *aşa cum e el în sine*, fragment de trecut pur, în dubla lui ireductibilitate la prezentul care a fost (percepţie) şi la actualul prezent în care ar putea fi văzut sau reconstituit (memorie voluntară). Or, acest Combray în sine se defineşte prin propria sa diferenţă esenţială, "diferenţă calitativă" despre care Proust spune că ea nu există "la suprafaţa pămîntului", ci doar într-o profunzime singulară. Şi tocmai ea produce, învăluindu-se, identitatea calităţii ca şi asemănarea seriilor. Identitatea şi asemănarea nu sînt aşadar, încît o dată, decît rezultatul unui diferenţiant. Iar dacă cele două serii sînt succesive una în raport cu cealaltă, ele coexistă, dimpotrivă în raport cu Combray în sine ca obiect = x care le pune în rezonaţă. Se întîmplă, de altminteri, ca rezonanţa seriilor să dea spre o pulsiune de moarte care le debordează pe amîndouă: de pildă botina şi amintirea bunicii. Eros e constituit de rezonanţă, însă el se depăşeşte spre pulsiunea de moarte, constituită de amplitudinea unei mişcări forţate (tocmai pulsiunea de moarte îşi va afla ieşirea glorioasă în opera de artă, dincolo de experienţele erotice ale memoriei involuntare). Formula proustiană, "un dram de timp în stare pură", desemnează mai întîi trecutul pur, fiinţa în sine a trecutului, adică sinteza erotică a timpului, însă, mai profund, ea desemnează forma pură şi goală a timpului, sinteza ultimă, a pulsiunii de moarte care duce la veşnicia reîntoarceri în timp.

28. Witold GOMBROWICZ, *Cosmos*, Denoël, 1966. — Prefaţa romanului *Cosmos* schiţează o teorie a seriilor disparate, a rezonanţei lor şi a haosului. Vom trimite de asemenea la tema repetiţiei în *Ferdydurke* (Julliard, 1958), pp. 76-80.
29. Asupra acestei probleme, cf. Jean LAPLANCHE şi J.-B. PONTALIS, Fantasme originaire, fantasmes des origines, origine du fantasme, *Les Temps modernes*, avril 1964.
30. În paginile care privesc mai ales fantasma freudiană, Jacques DERRIDA scrie: "Aşadar întîrzierea este originară. Altfel diferenţa ar fi răgazul pe care şi-l acordă o conştiinţă, o prezenţă faţă de sine a prezentului... A spune că (diferenţa — "la différance" —) e originară, înseamnă să spulberi în aceeaşi clipă mitul unei origini prezente. De aceea "originar" trebuie înţeles ca menit ştergerii, altfel am deriva

diferenţa ("différance") dintr-o origine plină. Căci tocmai nonoriginea este originară" (*L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, 1967), pp. 302-303. — Cf. de asemnea Maurice BLANCHOT, *Le rire des dieux*, N.R.F., Jouillet, 1965: "Imaginea trebuie să înceteze a mai fi ascunsă în raport cu un pretins prim obiect şi ea trebuie să revendice un anumit primat, tot aşa cum originarul, apoi originea îşi vor pierde privilegiile de puteri iniţiale... Nu mai există originar, ci doar o veşnică scintilaţie în care se dispersează, în jocul ocolirii şi reîntoarcerii, absenţa originii".

31. Raţionamentele lui Platon sînt marcate de reluări şi repetiţii stilistice, care dovedesc o minuţie, ca şi un efort de a "redresa" o temă, spre a o apăra împotriva unei teme vecine, dar neasemănătoare, ce ar sta să se "insinueze". Tocmai revenirea temelor presocratice este împiedicată, neutralizată de repetiţia temei platoniciene: paricidul se consumă astfel de mai multe ori, şi niciodată aşa de mult ca atunci cînd Platon îi imită pe cei denunţaţi. — Cf. P.-M. SCHUHL, Remarques sur la technique de la répétition dans le Phédon, in *Études platoniciennes*, Presses Universitaires de France, 1960, pp. 118-125 (ceea ce P.-M. Schuhl numeşte "litaniile ideii").

32. Asupra "cestuilalt"model, care constituie în platonism un fel de echivalent al geniului rău sau al Dumnezeului înşelător, cf. *Teetet*, 176 *e*, şi mai ales *Timeu*, 28 *b* sq.
Privitor la fantasmă, la distincţia dintre iconi şi fantasme, textele principale sînt în *Sofistul*, 235 *e*-236 *d*, 264 *c*-268 *d*. (Cf. şi *Republica*, X, 601 *d* sq.)

Capitolul III

IMAGINEA GÎNDIRII

Problema începutului în filozofie a fost întotdeauna considerată, pe bună dreptate, ca deosebit de delicată. Căci a începe înseamnă a elimina toate presupoziţiile. Dar, în timp ce în ştiinţă ne aflăm în faţa unor presupoziţii obiective care pot fi eliminate printr-o axiomatică riguroasă, presupoziţiile filozofice sînt atît subiective cît şi obiective. Sînt numite presupoziţii obiective conceptele explicit presupuse de un concept dat. Descartes, de pildă, în a doua *Meditaţie*, nu vrea să definească omul ca animal raţional, fiindcă o astfel de definiţie presupune cunoscute explicit conceptele de raţional şi de animal: prezentînd Cogito-ul ca o definiţie, el pretinde aşadar să înlăture toate presupoziţiile obiective ce grevează procedeele operînd prin gen şi diferenţă. Cu toate acestea, este limpede că el nu se poate sustrage unor presupoziţii de altă natură, subiective sau implicite, adică învăluite într-un sentiment în loc să fie îmbrăcate într-un concept: se presupune că fiecare ştie fără concept ceea ce înseamnă eu, a gîndi, a fi. Eul pur din Eu gîndesc nu este aşadar o aparenţă de început decît fiindcă şi-a expediat toate presupoziţiile în eul empiric. Iar dacă Hegel îi reproşează deja acest lucru lui Descartes, nu se pare că, în ceea ce îl priveşte, Hegel ar proceda altfel: fiinţa pură, la rîndul ei, nu e un început decît cu preţul expedierii tuturor presupoziţiilor sale în fiinţa empirică, sensibilă şi concretă. O astfel de atitu-

dine ce constă în a recuza presupoziţiile obiective, dar cu condiţia de a-şi îngădui tot atîtea presupoziţii subiective (care de altminteri sînt probabil aceleaşi sub o altă formă), este şi cea a lui Heidegger invocînd o înţelegere preontologică a Fiinţei. Se poate conchide de aici că nu există un adevărat început în filozofie, sau mai degrabă că adevăratul început filozofic, adică Diferenţa, este deja în el însuşi Repetiţie. Însă formula aceasta, şi evocarea filozofiei ca Cerc, sînt supuse atîtor posibile interpretări încît va trebui să dăm dovadă de multă prudenţă. Căci dacă e vorba d a regăsi la sfîrşit ceea ce era dintru început, dacă e vorba de a recunoaşte, de a aduce la lumină, în chip explicit sau conceptual ceea ce era cunoscut pur şi simplu fără concept şi implicit — oricare ar fi complexitatea procesului, oricare ar fi diferenţele dintre procedeele folosite de cutare sau cutare autori — se cuvine să spunem că toate acestea sînt încă prea simple şi că într-adevăr cercul nu este destul de întortocheat. Pentru filozofie, imaginea cercului ar dovedi mai degrabă o neputinţă de a începe cu adevărat, dar şi de a repeta în mod autentic.

Să ne gîndim mai bine ce este o presupoziţie subiectivă sau implicită: ea capătă forma acelui "toată lumea ştie...". Toată lumea ştie, înaintea conceptului şi într-un mod prefilozofic..., toată lumea ştie ce înseamnă a gîndi şi a fi..., astfel că, atunci cînd filozoful spune Eu gîndesc deci sînt, el poate presupune ca implicit înţeles caracterul universal al premiselor sale, ceea ce vor să spună a fi şi a gîndi ... şi că nimeni nu poate tăgădui că a te îndoi înseamnă a gîndi, şi a gîndi înseamnă a fi... *Toată lumea ştie, nimeni nu poate tăgădui*, iată forma reprezentării şi discursul reprezentantului. Atunci cînd filozofia îşi asigură începutul pornind de la presupoziţii implicite sau subiective, ea poate prin urmare să facă pe nevinovata, de vreme ce n-a mai păstrat nimic, ce-i drept cu excepţia esenţialului, adică forma acestui discurs. Şi atunci ea pune faţă în faţă "idiotul" şi pedantul, pe Eudoxiu şi pe Epistemon, înţelepciunea şi intelectul deplin, omul particular înzestrat doar cu

gîndirea lui naturală şi omul corupt de generalităţile vremii lui[1]. Filozofia trece de partea idiotului ca om fără presupoziţii. Însă, la drept vorbind, Eudoxiu nu are ma puţine presupoziţii decît Epistemon, numai că el le are sub o altă formă, implicită sau subiectivă, "particulară" şi nu "publică", sub forma unei gîndiri naturale, ce îi permite filozofiei să-şi dea impresia că începe, şi că începe fără presupoziţii.

Or, iată că încep să se audă strigăte, răzleţe şi pătimaşe. Cum să nu fie răzleţe de vreme ce ele tăgăduiesc că "toată lumea ar şti..."? Şi pătimaşe, de vreme ce ele neagă ceea ce nimeni, zice-se, nu poate nega? Protestul acesta nu se iveşte în numele unor prejudecăţi aristocratice: nu e vorba de a afirma că puţini oameni gîndesc, şi că puţini ştiu ce înseamnă a gîndi. Dimpotrivă, există unul, chiar dacă numai unul, cu modestia cuvenită, care nu izbuteşte să ştie ceea ce toată lumea ştie, şi care tăgăduieşte timid ceea ce toată lumea recunoaşte în mod obişnuit. Cineva care nu se lasă reprezentat, şi care nici nu vrea să reprezinte ceva. Nu un particular înzestrat cu bunăvoinţă şi cu o gîndire naturală, ci un ins singular plin de reavoinţă, care nu reuşeşte să gîndească, nici în mod natural nici în mod conceptual. Numai el e lipsit de presupoziţii. Numai el începe efectiv, şi repetă efectiv. Iar pentru el presupoziţiile subiective nu sînt mai puţin prejudecăţi decît cele obiective, Eudoxiu şi Epistemon sînt unul şi acelaşi om viclean, de care trebuie să te fereşti. Dacă e să facem pe idiotul, să o facem în stil rusesc: ca un ins din subterană, care nu se recunoaşte mai mult în presupoziţiile subiective ale unei gîndiri naturale decît în presupoziţiile obiective ale unei culturi a epocii, şi care nu are un compas pentru a trasa un cerc. El nu este nici temporalul nici veşnicul, ci Intempestivul. Ah! Şestov, cu întrebările pe care ştie să le pună, cu reavoinţa pe care se pricepe să o arate, cu neputinţa de a gîndi pe care el o pune în gîndire, cu dubla dimensiune pe care o dezvoltă în aceste întrebări exigente, care privesc totodată începutul cel mai radical şi repetiţia cea mai îndărătnică.

Mulţi sînt interesaţi să spună că toate lumea ştie "acest lucru" că toată lumea recunoaşte acest lucru, că nimeni nu poate tăgădui acest lucru. (Şi izbînda lor e uşoară atîta timp cît nu se găseşte un interlocutor ciufut care să răspundă îndată că el nu vrea să fie reprezentat astfel, că nu e de acord, că nu-i recunoaşte pe cei care vorbesc în numele lui.) Filozoful, e drept, procedează mai dezinteresat: el afirmă ca universal recunoscut doar ceea ce înseamnă a gîndi, a fi şi eul, adică nu cutare lucru, ci forma reprezentării sau a recogniţiunii în general. Forma aceasta are totuşi o materie, dar o materie pură, un element. Acesta constă doar în poziţia gîndirii ca exerciţiu natural al unei facultăţi, în presupoziţia unei gîndiri naturale, cu aplecare pentru adevăr, în afinitate cu adevărul, sub dublul aspect al unei *bunăvoinţe a gînditorului* şi a unei *naturi drepte a gîndirii*. Tocmai fiindcă toată lumea gîndeşte în mod natural, se consideră că toată lumea ştie implicit ce înseamnă a gîndi. Forma cea mai generală a reprezentării se află aşadar în elementul unui simţ comun ca natură dreaptă şi bunăvoinţă (Eudoxiu, ortodoxie). Presupoziţia implicită a filozofiei se află în simţul comun ca *cogitatio natura universalis*, în care filozofia îşi poate găsi punctul de plecare. E inutil să multiplicăm declaraţiile filozofilor, începînd cu "toată lumea are, din fire, dorinţa de a cunoaşte", pînă la "bunul-simţ este lucrul cel mai bine împărţit din lume", pentru a verifica existenţa presupoziţiei. Căci e mai puţin importantă prin propoziţiile explicite pe care le inspiră, decît prin persistenţa ei la filozofii care o lasă vădit în umbră. Postulatele din filozofie nu sînt propoziţii pe care filozoful să le revendice, ci, dimpotrivă, teme de propoziţii ce rămîn implicite, şi care sînt înţelese într-un mod prefilozofic. În acest sens, gîndirea conceptuală filozofică are ca presupoziţie implicită o Imagine a gîndirii, prefilozofică şi naturală, împrumutată de la elementul pur al simţului comun. Conform cu această imagine, gîndirea este în afinitate cu adevărul, posedă neîndoielnic adevărul şi vrea material adevărul. Şi tocmai *în temeiul* acestei imagini fiecare ştie, este îndrituit să ştie ce

înseamnă a gîndi. Şi atunci contează prea puţin dacă filozofia începe cu obiectul sau cu subiectul, cu fiinţa sau cu fiinţarea, atîta vreme cît gîndirea rămîne supusă acestei Imagini care prevede totul, şi distribuţia obiectului şi subiectul, şi fiinţa şi fiinţarea.

Această imagine a gîndirii o putem numi imagine dogmatică sau ortodoxă, imagine morală. Ea are în mod cert variante: nu în acelaşi fel o presupun instituită, de pildă "raţionaliştii" şi "empiriştii". Mai mult, după cum vom vedea, filozofii sînt cuprinşi de numeroase remuşcări şi nu acceptă această imagine implicită fără a-i adăuga şi numeroase trăsături, provenind din reflecţia explicită a conceptului, care reacţionează împotriva ei şi tind să o răstoarne. Totuşi ea rezistă în implicit, chiar dacă, pînă la urmă, filozoful precizează că adevărul nu e "un lucru uşor de obţinut şi la îndemîna tuturor". De aceea noi nu vorbim de cutare sau cutare imagine a gîndirii, variabilă în funcţie de filozofii, ci de o singură Imagine în general constituind presupoziţia subiectivă a filozofiei în ansamblul ei. Cînd Nietzsche examinează presupoziţiile cele mai generale ale filozofiei, el spune că acestea sînt esenţial morale, căci numai Morala e aptă să ne convingă de faptul că gîndirea are o natură bună, iar gînditorul o voinţă bună, şi doar Binele poate întemeia presupusa afinitate dintre gîndire şi Adevăr. Într-adevăr, ce altceva decît Morala? Şi decît acest Bine care încredinţează gîndirea adevărului, şi acest adevăr gîndirii... De acum apar mai limpede condiţiile unei filozofii care nu ar avea presupoziţii de nici un fel: în loc să se sprijine pe Imaginea morală a gîndirii, ea şi-ar avea punctul de plecare într-o critică radicală a imaginii şi a "postulatelor" implicate de aceasta. Ea şi-ar afla diferenţa sau adevăratul ei început, nu într-o înţelegere cu Imaginea *prefilozofică*, ci într-o luptă riguroasă contra Imaginii, denunţată ca *nonfilozofie*[2]. Prin aceasta, ea şi-ar afla repetiţia autentică într-o gîndire fără Imagine, chiar dacă cu preţul unor distrugeri, unor demoralizări de neînchipuit, şi a unei asemenea încăpăţînări încît ea, filozofia, nu ar mai avea

de partea ei decît paradoxul şi ar trebui să renunţe la forma reprezentării ca la elementul simţului comun. Ca şi cum gîndirea nu ar putea începe să gîndească, şi mereu să reînceapă, decît eliberată de Imagine şi de postulate. Zadarnic vom pretinde că remaniem doctrina adevărului, dacă mai întîi nu ţinem cont de postulatele ce proiectează această imagine deformantă a gîndirii.

*

* *

Că a gîndi este exerciţiul natural al unei facultăţi, că această facultate are o natură bună şi o voinţă bună, lucrul acesta nu se poate înţelge *în fapt*. "Toată lumea" ştie că de fapt oamenii gîndesc rar, şi mai curînd sub efectul unui şoc decît sub imboldul unui gust. Iar celebra propoziţie a lui Descartes, bunul simţ (puterea de a gîndi) este lucrul cel mai bine împărţit din lume, se sprijină doar pe o mai veche glumă, de vreme ce ea aminteşte că oamenii se plîng la o adică de faptul că nu au memorie, nu au imaginaţie sau chiar că nu pricep bine, dar altfel sînt întotdeauna destul de bine împărţiţi din punct de vedere al inteligenţei şi al gîndirii. Dar dacă Descartes este filozof, lucrul se datorează acestei glume de care el se serveşte pentru a erija o imagine a gîndirii aşa cum este *în drept*: natura bună şi afinitatea cu adevărul ar aparţine de drept gîndirii oricare ar fi dificultatea de a traduce dreptul în fapte, sau de a regăsi dreptul dincolo de fapte. Bunul simţ sau simţul comun natural sînt astfel luate ca determinarea gîndirii pure. Aşadar e de datoria simţului să prejudece propria lui universalitate; şi să se postuleze ca universal de drept, comunicabil de drept. Pentru a impune, pentru a recăpăta dreptul, adică pentru a *aplica* spiritul bine dotat, e nevoie de o metodă explicită. Fără îndoială că e greu de fapt să gîndeşti. Dar lucrul cel mai dificil în fapt trece încă drept cel mai uşor în drept; fapt pentru care metoda însăşi este considerată facilă din punct de vedere al naturii gîndiri (nu e o exagerare dacă afirmăm că acest facil e

o noţiune ce otrăveşte întregul cartezianism). Cînd filozofia îşi găseşte presupoziţia într-o Imagine a gîndirii ce pretinde a avea valoare de drept, nu ne putem mulţumi atunci să-i opunem fapte contrare. Discuţia trebuie adusă chiar în planul dreptului şi trebuie văzut dacă această imagine nu trădează cumva însăşi esenţa gîndirii ca gîndire pură. În măsura în care este de drept, această imagine presupune o anumită repartiţie a empiricului şi a transcdentalului; şi tocmai această repartiţie trebuie judecată, adică acest model transcendental implicat în imagine.

Există într-adevăr un model, cel al recogniţiunii. Aceasta se defineşte prin activitatea convergentă a tuturor facultăţilor exercitată asupra unui obiect presupus acelaşi: acelaşi obiect poate fi văzut, atins, amintit, imaginat, conceput... Sau, aşa cum spune Descartes despre bucata de ceară, "este aceeaşi cea pe care o văd, o pipăi, mi-o închipui, şi, în sfîrşit, aceea care tot timpul am crezut că este la început". Fiecare facultate îşi are fără îndoială datele ei particulare precum sensibilul, memorabilul, imaginabilul, inteligibilul..., şi stilul ei particular, actele ei particulare ce învestesc datul. Însă un obiect este recunoscut atunci cînd o facultate îl vizează ca fiind identic cu obiectul alteia, sau mai degrabă cînd toate facultăţile laolată îşi raportează datul sau se raportează ele însele la o formă de identitate a obiectului. Recogniţiunea reclamă aşadar simultan un principiu subiectiv al cooperării tuturor facultăţilor pentru "toate lumea", adică un simţ comun drept *concordia facultatum*; iar forma de identitate a obiectului reclamă, pentru filozof, o întemeiere în unitatea unui subiect gînditor, toate celelalte facultăţi ale acesteia trebuind să fie moduri. Acesta e sensul Cogito-ului ca început: el exprimă unitatea tuturor facultăţilor în subiect, exprimă aşadar posibilitatea pentru toate facultăţile de a se raporta la o formă de obiect care reflectă identitatea subiectivă, dă un concept filozofic presupoziţiei simţului comun, este simţul devenit filozofic. La Kant, ca şi la Descartes, tocmai identitatea Eului ("Moi") din Eu gîndesc ("Je pense") întemeiază concordanţa tuturor facultăţilor, şi acordul lor asu-

pra formei unui obiect presupus Acelaşi. Se va putea obiecta că noi nu ne aflăm niciodată în faţa unui obiect formal, unui obiect oarecare universal, ci totdeauna în faţa obiectului cutare sau cutare, decupat şi specificat în cadrul unui anume aport al facultăţilor. Dar tocmai aici trebuie să intervină diferenţa precisă dintre cele două instanţe complementare, *simţul comun* şi bunul-simţ. Căci dacă simţul comun este norma de identitate, din punct de vedere al Eului pur şi al formei de obiect oarecare ce îi corespunde, bunul-simţ este norma de împărţire, din punct de vedere al eurilor empirice şi al obiectelor calificate drept cutare sau cutare (fapt pentru care e socotit în mod universal împărţit). Bunul-simţ este cel ce determină aportul facultăţilor în fiecare caz, atunci cînd simţul comun aduce forma Aceluiaşi. Iar dacă obiectul oarecare există doar ca fiind calificat, dimpotrivă, calificarea nu operează decît presupunînd obiectul oarecare. Vom vedea mai tîrziu cum bunul-simţ şi simţul comun se completează astfel în imaginea gîndirii, într-un mod absolut necesar: ele amîndouă constituie cele două jumătăţi ale *doxei*. Pentru moment e de ajuns să notăm precipitarea postulatelor înseşi: imaginea unei gîndiri în mod firesc dreaptă, şi care ştie ce înseamnă a gîndi; elementul pur al simţului comun ce decurge de aici "de drept"; modelul recogniţiunii, sau forma reprezentării ce decurge de aici la rîndul ei. Gîndirea e presupusă în mod firesc dreaptă, fiindcă ea nu este o facultate ca şi celelalte, ci, raportată la un subiect, unitatea tuturor celorlalte facultăţi, care sînt doar modurile ei, şi pe care le orientează asupra formei Aceluiaşi în modelul recogniţiunii. Acesta din urmă este în mod necesar cuprins în imaginea gîndirii. Că se ia în considerare dialogul *Teetet* al lui Platon, *Meditaţiile* lui Descartes, *Critica raţiunii pure*, tot acest model este rege, şi tot el "orientează" analiza filozofică a ceea ce înseamnă a gîndi.

O asemenea orientare e stînjenitoare pentru filozofie. Căci triplul nivel presupus al unei gîndiri natural drepte, al unui simţ comun natural de drept, al unei recogniţiuni ca model transcendental, nu poate constitui decît un ideal de ortodoxie.

Filozofia nu mai are nici un mijloc de a-şi realiza proiectul, acela de a rupe cu *doxa*. Filozofia recuză, fără îndoială, orice *doxa* particulară; ea nu reţine, fără îndoială, nici o propunere particulară a bunului-simţ sau a simţului comun. Şi fără îndoială că nu recunoaşte nimic în particular. Dar ea păstrează din *doxa* esenţialul, adică forma; iar din simţul comun, esenţialul, adică elementul; iar din recognitiune, esenţialul, adică modelul (concordanţa facultăţilor cu temeiul în subiectul gînditor ca universal, şi exercitîndu-se asupra obiectului oarecare). Imaginea gîndirii nu e decît chipul sub care universalizăm *doxa* ridicînd-o la nivelul raţional. Rămînem însă prizonieri ai *doxei* atunci cînd facem abstracţie doar de conţinutul ei empiric, păstrînd uzul facultăţilor ce îi corespunde, şi care reţine implicit esenţialul din conţinut. În zadar descoperim o formă supratemporală, sau chiar o materie primă subtemporală, subsol sau Urdoxa, nu facem nici măcar un pas înainte, rămînînd prizonierii aceleiaşi caverne sau ai ideilor vremii, pe care doar le "regăsim" din cochetărie, binecuvîntîndu-le cu semnul filozofiei. Forma recognitiunii n-a sanctificat nicicînd altceva decît recognoscibilul şi recunoscutul, forma n-a inspirat nicicînd altceva decît conformităţi. Şi dacă filozofia trimite la un simţ comun ca la presupoziţia ei implicită, oare ce nevoie are simţul comun de filozofie, el care în fiecare zi arată, din păcate, că e în stare să-şi facă una în felul lui? Dublu pericol ruinător pentru filozofie. Pe de o parte, este evident că actele de recognitiune există şi că ele ocupă o mare parte din viaţa noastră de zi cu zi: aceasta e o masă, acesta e un măr, aceasta e o bucată de ceară, bună ziua Teetet. Dar cine poate crede că aici e în joc soarta gîndirii şi că, în consecinţă, gîndim, atunci cînd recunoaştem? Degeaba distingem, precum Bergson, două tipuri de recognitiune, cea a vacii în prezenţa ierbii, şi cea a omului chemîndu-şi amintirile, nici cel de-al doilea nici primul nu poate fi un model pentru ceea ce înseamnă a gîndi. Spunem că trebuie să judecăm imaginea gîndirii după pretenţiile ei de drept, nu după obiecţiile de fapt. Or, ceea ce trebuie să reproşăm acestei imagini a

gîndirii, este faptul de a-şi fi întemeiat presupusul ei drept pe extrapolarea anumitor fapte, şi a unor fapte cu totul insignifiante, reprezentînd banalitatea cotidiană însăşi, Recogniţiunea, ca şi cum gîndirea nu ar trebui să-şi caute modelele în aventuri mai ciudate sau mai compromiţătoare. Să luăm exemplul lui Kant: dintre toţi filozofii, el este cel care descoperă prodigiosul domeniu al transcendentalului. El este, prin analogie, un mare explorator; nu e vorba de o altă lume, ci de muntele sau subterana acestei lumi. Şi totuşi, ce face Kant? În prima ediţie a *Criticii raţiunii pure*, el descrie amănunţit trei sinteze ce măsoară aportul respectiv al facultăţilor gînditoare, toate culminînd în cea de-a treia, aceea a recogniţiunii, care se exprimă în forma obiectului oarecare în chip de corelat al lui Eu gîndesc la care se raportează toate facultăţile. Evident, Kant reproduce astfel structurile zise transcendentale după actele empirice ale unei conştiinţe psihologice: sinteza transcendentală a aprehensiunii este direct indusă dintr-o aprehensiune empirică, etc. Pentru a masca acest procedeu atît de vădit, Kant suprimă pur şi simplu textul în ediţia a doua. Deşi ceva mai ascunsă, metoda copierii dăinuie totuşi, cu tot "psihologismul" ei.

În al doilea rînd, recogniţiunea nu e insignifiantă decît cu titlul de model speculativ, însă ea încetează să mai fie în scopurile pe care le serveşte şi în care ne antrenează. Recunoscutul e un obiect, dar şi valori privitoare la obiect (valorile intervin chiar esenţial în distribuţiile operate de bunul-simţ). Dacă recogniţiunea îşi găseşte finalitatea practică în "valorile stabilite", atunci întreaga imagine a gîndirii în chip de *Cogitatio natura* dă dovadă, sub acest model, de o îngrijorătoare complezenţă. Cum spune Nietzsche, Adevărul pare a fi mai degrabă "o făptură blajină ţinînd la tabieturi, dînd întruna asigurări tuturor autorităţilor zilei cum că ea nu va pricinui nicicînd şi nimănui vreun necaz oricît de mic, căci, la urma urmei, ea nu e decît *ştiinţa pură*..."[3]. Ce e oare o gîndire care nu face rău nimănui, nici celui care gîndeşte, nici celorlalţi? Semnul cele-

brei recogniţiuni a logodnei mosntruoase, în care gîndirea "regăseşte" statul, regăseşte "Biserica", regăseşte toate valorile vremii pe care cu subtilitate le-a făcut să treacă sub formă pură a unui veşnic obiect oarecare, veşnic binecuvîntat. Cînd Nietzsche distinge între crearea valorilor noi şi recogniţiunea valorilor stabilite, această distincţie nu trebuie, desigur, înţeleasă într-un mod relativ, istoric, ca şi cum valorile stabilite ar fi fost noi la vremea lor, iar noile valori ar avea pur şi simplu nevoie de timp pentru a fi consfinţite. E vorba, într-adevăr, de o diferenţă formală şi de natură, iar noul rămîne în veci nou, în puterea lui de începere şi reîncepere, aşa cum cele stabilite erau stabilite de la bun început, chiar dacă ar fi nevoie de puţin timp empiric pentru a se recunoaşte acest lucru. Ceea ce se stabileşte în nou nu e tocmai noul. Căci propriul noului, adică diferenţa, este să solicite în gîndire forţe care nu sînt cele ale recogniţiunii, nici acum şi nici mîine, puteri de un cu totul alt model, într-o *terra incognita* niciodată recunoscută sau cu putinţă de recunoscut. Şi dinăuntrul căror forţe vine el în gîndire, din ce natură rea şi din ce reavoinţă centrală, din ce prăbuşire centrală care văduveşte gîndirea de "ineitatea" ei, şi o tratează de fiecare dată ca pe ceva care nu a existat dintotdeauna, dar care începe, prin constrîngere şi forţă? Şi cît de neînsemnate sînt, prin comparaţie, luptele voluntare pentru recogniţiune. Nu există luptă care să nu se dea în numele unui simţ comun, şi în jurul unor valori stabilite, pentru a-ţi atribui sau a ţi se atribui valori curente (onoruri, bogăţie, putere). Ciudată luptă a conştiinţelor pentru cucerirea trofeului reprezentat de *Cogitatio natura universalis*, trofeu al recogniţiunii şi al reprezentării pure. Nietzsche rîdea numai la ideea că ar putea fi vorba despre asta în ceea ce el numea voinţa de putere. Şi nu numai pe Hegel, ci şi pe Kant îi numea "muncitori ai filozofiei", căci filozofia lor rămînea marcată de acest model indelebil al recogniţiunii.

Cu toate acestea, Kant părea înarmat pentru răsturnarea Imaginii gîndirii. El înlocuia conceptul de eroare cu cel de

iluzie: iluzii interne, în interiorul raţiunii, în locul unor erori venite din afară şi care ar fi doar efectul unei cauzalităţi a corpului. Eului substanţial el îi substituia eul profund fisurat de linia timpului; astfel că, printr-o aceeaşi mişcare, Dumnezeu şi eul cunoşteau un fel de moarte speculativă. Cu toate acestea, Kant nu voia să renunţe la presupoziţiile implicite, chiar cu preţul compromiterii aparatului conceptual al celor trei Critici. Gîndirea trebuia să se bucure în continuare de o natură dreaptă, iar filozofia să nu poată merge mai departe şi nici în alte direcţii decît o face simţul comun însuşi sau "raţiunea populară comună". În acest caz, Critica constă cel mult în a conferi stare civilă gîndirii considerată din punct de vedere al *legii naturale*: întreprinderea lui Kant multiplică simţurile comune, face tot atîtea simţuri comune cîte interese naturale ale gîndirii raţionale. Fiindcă, dacă e adevărat că simţul comun în general implică întotdeauna o cooperare a facultăţilor privind o formă a Aceluiaşi sau un model de recognitiune, nu e mai puţin adevărat că o facultate activă printre celelalte este însărcinată, după caz, să furnizeze această formă sau acest model, căruia celelalte îi supun aportul lor. Astfel imaginaţia, raţiunea, intelectul colaborează în cunoaştere şi formează un "simţ comun logic"; însă aici intelectul este facultatea legislatoare, furnizînd modelul speculativ cu care celelalte sînt chemate să coopereze. În ce priveşte modelul practic al recognitiunii, dimpotrivă, raţiunea este cea care legiferează în simţul comun moral. Dar există şi un al treilea model, în cadrul căruia facultăţile acced la un acord liber într-un simţ comun estetic în sens propriu. Dacă este adevărat că toate facultăţile cooperează în sînul recognitiunii în general, formulele acestei cooperări diferă în funcţie de condiţiile a ceea ce este de recunoscut, obiect de cunoaştere, valoare morală, efect estetic... Departe de a răsturna forma simţului comun, Kant nu a făcut decît să-l multiplice. (Oare nu acelaşi lucru trebuie spus şi despre fenomenologie? Aceasta nu descoperă cumva un al patrulea simţ comun, întemeiat de data aceasta pe sensibilitate ca sinteză

pasivă, şi care, pentru a constitui o *Urdoxa*, nu rămîne mai puţin prizonier al formei pe care o îmbracă *doxa*[4]?). Observăm cît de respectuoasă este pînă la urmă Critica kantiană: niciodată cunoaşterea, morala, reflecţia, credinţa nu sînt puse ele însele în discuţie, fiind considerate ca răspunzînd unor interese naturale ale raţiunii, ci doar utilizarea facultăţilor, care e declarată legitimă sau în funcţie de cutare sau cutare din aceste interese. Modelul variabil al recogniţiunii fixează peste tot buna utilizare, într-o concordie a facultăţilor determinată de o facultate dominantă la adăpostul unui simţ comun. De aceea, utilizarea nelegitimă (iluzia) se explică doar prin aceea că, în *starea* ei de natură, gîndirea îşi contopeşte interesele şi-şi lasă domeniile în voia uzurpării reciproce. Ceea ce nu o împiedică să aibă o natură bună în fond, o *lege* naturală bună căreia Critica îi aduce consacrarea civilă; şi ca domeniile, interesele, limitele şi proprietăţile să fie sacre, întemeiate pe un drept inalienabil. Totul se găseşte în Critică: judecătorie de pace, registratură, cadastru — cu excepţia capacităţii unei noi politici de a răsturna imaginea gîndirii. Chiar Dumnezeu mort şi Eul fisurat sînt doar un moment neplăcut ce trebuie depăşit, momentul speculativ; şi unul şi altul resuscitează, mai integraţi şi mai vădiţi ca oricînd, mai siguri de ei înşişi, însă într-un alt interes, în interesul practic sau moral.

Aceasta este lumea *reprezentării* în general. Spuneam mai înainte că reprezentarea se defineşte prin anumite elemente: identitatea în concept, opoziţia în determinarea conceptului, analogia în judecare, asemănarea în obiect. Identitatea conceptului oarecare constituie forma Aceluiaşi în recogniţiune. Determinarea conceptului implică compararea predicatelor posibile cu opusele lor, într-o dublă serie regresivă şi progresivă, parcursă pe de o parte de rememorare şi, pe de altă parte, de o imaginaţie care să regăsească, să recreeze (reproducere memorială-imaginativă). Analogia se referă fie la cele mai înalte concepte determinabile, fie la raportul conceptelor determinate cu obiectul lor respectiv, şi face apel la

puterea de repartiţie în judecată. În ce priveşte obiectul conceptului, în el însuşi sau în raport cu alte obiecte, el trimite la asemănare ca la ipoteza unei continuităţi în percepţie. Fiecare obiect solicită aşadar o facultate în particular, dar el se statorniceşte şi trecînd de la o facultate la alta înăuntrul unui simţ comun (de pildă, asemănarea dintre o percepţie şi o rememorare). Acest Eu gîndesc este principiul cel mai general al reprezentării, adică sursa acestor elemente şi unitatea tuturor acestor facultăţi: concep, judec, îmi imaginez şi îmi amintesc, percep — ca cele patru ramuri ale Cogito-ului. Ramuri pe care, efectiv, e crucificată diferenţa. Cvadruplă constrîngere în cadrul căreia nu poate fi gîndit ca diferit decît ceea ce este identic, asemănător, analog şi opus; *numai în raport cu o identitate concepută, cu o analogie judecată, cu o opoziţie imaginată, cu o similitudine percepută ca atare diferenţa devine obiect de reprezentare*[5]. Diferenţei i se dă o raţiune suficientă ca *principium comparationis* sub aceste patru figuri concomitent. De aceea, lumea reprezentării se caracterizează prin incapacitatea ei de a gîndi diferenţa în ea însăşi; şi, prin aceasta, de a gîndi repetiţia pentru ea însăşi, de vreme ce aceasta nu mai este sesizată decît prin recogniţiune, repartiţie, reproducere, asemănare ("ressemblance") în măsura în care acestea alienează prefixul RE în simplele generalităţi ale reprezentării. Postulatul recogniţiunii era aşadar un prim pas către postulatul reprezentării, mult mai general.

*

* *

"Arăt, dacă tu observi, că unele lucruri sensibile nu atrag intelectul spre a le cerceta, fiind ele îndestulător judecate de către senzaţii; altele însă cer din partea intelectului o cercetare deoarece senzaţia nu face nimic trainic. — E clar că te referi la lucrurile aflate la depărtare sau la desenele în clar-obscur. — Nu înţelegi întru totul ceea ce spun..."[6]. Acest text distinge aşadar două feluri de lucruri: cele care lasă gîndirea liniştită, şi

(Platon va spune acest lucru mai încolo) cele care *forţează* la gîndire. Primele sînt obiectele de recogniţiune. Gîndirea şi toate facultăţile ei îşi pot afla aici o deplină utilizare;gîndirea poate stărui aici, însă această stăruinţă şi această utilizare nu au nimic în comun cu a gîndi. Gîndirea nu se umple aici decît de o imagine de sine, în care se recunoaşte cu atît mai bine cu cît recunoaşte lucrurile: acesta e un deget, aceasta este o masă, bună ziua Teetet. De unde şi întrebarea formulată de interlocutorul lui Socrate: oare atunci cînd nu recunoaştem, cînd ne e greu să recunoaştem, gîndim cu adevărat? Interlocutorul pare deja cartezian. Dar este limpede că îndoiala nu ne ajută să ieşim din punctul de vedere al recogniţiunii. De aceea ea nu inspiră decît un scepticism local, sau o metodă generalizată cu condiţia ca gîndirea să aibă deja voinţa de a recunoaşte ceea ce deosebeşte în mod esenţial certitudinea de îndoială. Ce e valabil pentru lucrurile îndoielnice e valabil şi pentru cele sigure: ele presupun bunăvoinţa gînditorului şi buna natură a gîndirii concepute ca ideal de recogniţiune, această pretinsă afinitate pentru adevăr, această *φιλια* ce predetermină totodată imaginea gîndirii şi conceptul filozofiei. Şi, după cum lucrurile îndoielnice nu constrîng la gîndire, nici cele sigure nu o fac. Că cele trei unghiuri ale triunghiului sînt în mod necesar egale cu două unghiuri drepte, acest lucru presupune gîndirea, voinţa de a gîndi, şi de a gîndi la triunghi, ba chiar şi la unghiurile lui: Descartes observa că nu putem nega această egalitate dacă ne gîndim la ea, dar că ne putem foarte bine gîndi, chiar la triunghi, fără să ne gîndim la această egalitate. Toate adevărurile de acest fel sînt ipotetice, de vreme ce nu sînt în stare să determine naşterea actului de a gîndi în gîndire, de vreme ce ele presupun tot ceea ce este pus în discuţie. Într-adevăr, conceptele nu desemnează niciodată decît posibilităţi. Le lipseşte o pecete, aceea a necesităţii absolute, adică a unei violenţe originare pricinuite gîndirii, a unei întîmplări stranii, a unei învrăjbiri în stare să o scoată din stupoarea ei naturală sau din veşnica ei posibilitate: pe atît se adevereşte că nu există

gîndire decît involuntară, ca iscată constrîngere în gîndire, cu atît mai necesară în mod absolut cu cît ea se naşte prin efracţie, ca fortuit manifestat în lume. Mai întîi, în gîndire, e efracţia, violenţa, duşmanul, şi nimic nu presupune filozofia, totul porneşte de la misozofie. Să nu contăm pe gîndire pentru a întemeia necesitatea relativă a ceea ce ea gîndeşte, ci, dimpotrivă, pe întîlnirea întîmplătoare cu ceea ce constrînge la gîndire, pentru a înălţa şi statornici necesitatea absolută a unui act de a gîndi, a unei pasiuni de a gîndi. Condiţiile unei adevărate critici şi ale unei adevărate creaţii sînt aceleaşi: spulberarea imaginii unei gîndiri ce se presupune pe ea însăşi, geneza actului de a gîndi în gîndirea însăşi.

Există în lume ceva care constrînge la gîndire. Acest ceva este obiectul unei *întîlniri* fundamentale, şi nu al unei recogniţiuni. Lucrul întîlnit poate fi bunăoară Socrate, templul sau demonul. El poate fi perceput sub tonalităţi afective diverse: admiraţie, iubire, ură, durere. Dar în primul său caracter, şi sub indiferent ce tonalitate, el nu poate fi decît simţit. Tocmai în acest sens el se opune recogniţiunii. Căci sensibilul în recogniţiune nu e nicidecum ceea ce nu poate fi decît simţit, ci ceea ce se raportează direct la simţuri într-un obiect care poate fi reamintit, imaginat, conceput. Sensibilul nu e raportat numai la un obiect care poate fi şi altceva decît simţit, ci poate fi el însuşi vizat de alte facultăţi. El presupune deci exercitarea simţurilor, şi exercitarea altor facultăţi în cadrul unui simţ comun. Dimpotrivă, obiectul întîlnirii determină efectiv naşterea sensibilităţii în simţ. Nu e un *αισθητον*, ci un *αισθησον*. Nu e o calitate, ci un semn. Nu e o fiinţă sensibilă, ci *fiinţa* sensibilului. Nu este datul, ci acel ceva prin care datul este dat. De aceea el este, într-un fel, insensibilul. Este insensibilul tocmai din punctul de vedere al recogniţiunii, adică din punct de vedere al unui exerciţiu empiric în cadrul căruia sensibilitatea nu sesizează decît ceea ce va putea fi sesizat şi de alte facultăţi, şi se raportează sub un simţ comun la un obiect care trebuie de asemenea perceput de celelalte facultăţi. În pre-

zenţa a ceea ce nu poate fi decît simţit (insensibilul în acelaşi timp), sensibilitatea se află în faţa unei limite proprii — semnul — şi se ridică la înălţimea unui exerciţiu transcendental — puterea n. Simţul comun nu mai există aici pentru a limita aportul specific al sensibilităţii la condiţiile unei activităţi conjugate; sensibilitatea intră atunci într-un joc discordant, organele ei devin metafizice.

Al doilea caracter: ceea ce nu poate fi decît simţit (*sentiendum* sau fiinţa sensibilului) impresionează inima, o lasă "perplexă", adică o sileşte să pună o problemă. Ca şi cum obiectul întîlnirii, semnul, ar fi purtător de problemă — ca şi cum ar ridica o problemă[7]. Trebuie cumva, conform altor texte ale lui Platon, să identificăm problema sau întrebarea respectivă cu obiectul singular al unei Memorii trancendentale, care face posibilă învăţarea în acest domeniu, sesizînd ceea ce nu poate fi decît amintit? Totul indică acest lucru; e adevărat că reminiscenţa platoniciană pretinde că sesizează *fiinţa* trecutului, imemorială sau memorabilă, în acelaşi timp marcată de o uitare esenţială, conform legii exerciţiului transcendent care cere ca ceea ce nu poate fi amintit să fie şi imposibilul de amintit (în exerciţiul empiric). Există o mare diferenţă între această uitare esenţială şi o uitare empirică. Memoria empirică se adresează unor lucruri ce pot şi chiar trebuie să fie sesizate altfel: lucrul pe care îl amintesc trebuie să-l fi văzut, auzit, imaginat sau gîndit. Lucrul uitat, în sens empiric, este ceea ce nu reuşim să percepem cu memoria cînd îl căutăm a doua oară (e prea departe, uitarea mă desparte de amintire sau a şters-o pur şi simplu). Însă memoria transcendentală sesizează ceea ce, prima dată, de prima dată, nu poate fi decît amintit: nu un trecut contingent, ci fiinţa trecutului ca atare şi trecut din totdeauna. *Uitat*, iată modul în care lucrul *se înfăţişează* personal memoriei care îl sesizează în esenţă. El nu se adresează memoriei fără a se adresa uitării în memorie. Memorabilul este aici şi imemorabilul, imemorialul. Uitarea nu mai este o neputinţă contingentă ce ne desparte de o amintire ea însăşi con-

tigentă, ci ea există în amintirea esenţială ca puterea n a memoriei faţă de limita ei sau faţă de ce nu poate fi decît reamintit. La fel stăteau lucrurile şi cu sensibilitatea: insensibilului contingent, prea mic, prea îndepărtat pentru simţurile noastre în exerciţiul empiric, i se opune un insensibil esenţial, care se confundă cu ceea ce nu poate fi decît simţit din punct de vedere al exerciţiului transcendent. Iată aşadar că sensibilitatea, silită de întîlnire să simtă *sentiendum*-ul, sileşte la rîndul ei memoria să-şi amintească de memorabil, de ceea ce nu poate fi decît amintit. Şi, în sfîrşit, ca un al treilea caracter, memoria transcendentală forţează la rîndul ei gîndirea să sesizeze ceea ce nu poate fi decît gîndit, *cogitandum*-ul acel *νοητεον*, Esenţa: nu inteligibilul, căci acesta nu este încă decît modul prin care gîndim ceea ce poate fi altceva decît gîndit, ci fiinţa inteligibilului ca ultimă putere a gîndirii, adică negîndibilul. De la *sentiendum* la *cogitandum*, s-a dezvoltat violenţa a ceea ce constrînge la gîndire. Fiecare facultate şi-a ieşit din ţîţîni. Dar ce sînt ţîţînile, exceptînd forma simţului comun care determină rotirea şi convergenţa facultăţilor? Fiecare din acestea a spart, pe seama ei şi în ordinea ei, forma simţului comun care o menţinea în elementul empiric al *doxei*, pentru a ajunge la puterea ei n, ca la elementul paradoxului în exerciţiul transcendent. În loc ca toate facultăţile să conveargă, şi să contribuie la efortul comun de a recunoaşte un obiect, asistăm la un efort divergent, fiecare fiind pusă în prezenţa "propriului" ei în ceea ce o priveşte în mod esenţial. Discordie a facultăţilor, lanţ de forţă şi cordon de pulbere în care fiecare se confruntă cu limita proprie, şi nu primeşte de la cealaltă (sau nu comunică celeilalte) decît o violenţă ce o pune faţă în faţă cu elementul propriu, ca în faţa disparităţii sau incomparabilului ei.

Să ne oprim totuşi la modul în care Platon determină natura limitelor în fiecare caz. Ceea ce se întîlneşte în mod esenţial, ceea ce trebuie să se distingă de orice recognoţiune, este definit în textul din *Republica* ca obiectul unei "senzaţii în acelaşi timp contrare". În timp ce degetul nu e niciodată altceva

decît un deget, şi este totdeauna un deget ce solicită recunoaşterea, tarele nu este niciodată tare fără a fi şi moale, de vreme ce nu poate fi separat de o devenire sau de o relaţie care pun în el contrarul (la fel marele şi micul, unul şi multiplul). Aşadar tocmai coexistenţa contrarelor, coexistenţa lui mai mult cu mai puţin într-o devenire calitativă nelimitată, constituie semnul sau punctul de plecare a ceea ce constrînge la gîndire. Recogniţiunea, în schimb, măsoară şi limitează calitatea raportînd-o la ceva, ea îi stopează astfel devenirea-nebunie. Însă, definind prima instanţă prin această *formă de opoziţie sau de contrarietate calificativă*, oare Platon nu confundă deja fiinţa sensibilului cu o simplă fiinţă sensibilă, cu o fiinţă calitativă pură (*αισθητον*)? Bănuiala se întăreşte de îndată ce luăm în consideraţie cea de-a doua instanţă, aceea a reminiscenţei. Căci reminescenţa rupe numai în aparenţă cu modelul recogniţiunii. Ea se mulţumeşte mai degrabă să-i complice schema: în timp ce recunoaşterea se referă la un obiect perceptibil sau perceput, reminiscenţa se referă la un alt obiect, presupus a fi asociat cu primul sau mai curînd învăluit în el, şi care cere să fie recunoscut pentru el însuşi independent de o percepţie distinctă. Acest alt lucru, învăluit în semn, ar trebui să fie în acelaşi timp lucrul niciodată-văzut şi totuşi deja-recunoscut, straniul angoasant. E ispititor atunci să spui, ca poetul, că lucrul a fost văzut, dar într-o altă viaţă, într-un prezent mitic: tu eşti asemănare... Dar prin aceasta se trădează totul: mai întîi natura întîlnirii, în măsura în care ea nu mai propune recogniţiunii o încercare deosebit de grea, o învăluire nu tocmai lesne de desfăcut, ci se opune oricărei recogniţiuni posibile. După aceea, natura memoriei transcendentale şi a ceea ce nu poate fi decît amintit; căci această a doua instanţă e concepută doar sub *forma similitudinii în reminiscenţă*. Astfel că se iveşte aceeaşi obiecţie; reminiscenţa confundă fiinţa trecutului cu o fiinţă trecută şi, din neputinţa de a determina un moment empiric în care acest trecut să fi fost prezent, invocă un prezent originar sau mitic. Măreţia conceptului de reminiscenţă (şi

ceea ce face să se deosebească radical de conceptul cartezian de ineitate), constă în faptul că introduce timpul, durata timpului în gîndirea ca atare: prin aceasta, el stabileşte o opacitate proprie gîndirii, arătînd o natură rea, ca şi o reavoinţă, ce trebuie să se clatine sub acţiunea din exterior a semnelor. Însă, aşa cum am văzut, fiindcă timpul nu este introdus aici decît ca un ciclu fizic, şi nu în forma lui pură sau în esenţa lui, gîndirea este încă presupusă ca avînd o natură bună, o strălucitoare limpezime, care doar s-au întunecat ori s-au rătăcit în avatarurile ciclului natural. Reminiscenţa este încă un refugiu pentru modelul recogniţiunii; şi, nu mai puţin decît o face Kant însuşi, Platon copiază exerciţiul memoriei transcendentale după figura exerciţiului empiric (aceasta se vede bine în expunerea din *Fedon*).

Cît despre a treia instanţă, cea a gîndirii pure sau a ceea ce nu poate fi decît gîndit, Platon o determină ca fiind contrarul separat: Mărimea care nu e nimic altceva decît mare, Micimea care nu e nimic altceva decît mică, Greutatea care nu e decît grea, sau Unitatea care e doar una — iată ce sîntem siliţi să gîndim sub presiunea reminiscenţei. Aşadar tocmai *forma Identităţii reale* (Acelaşi înţeles ca *αντο χαθ αντο*) defineşte esenţa, după Platon. Totul culminează cu marele principiu: anume că există, în ciuda a toate şi înainte de toate, o afinitate, o filiaţie, sau poate e mai potrivit să spunem o philiaţie între gîndire şi adevăr, pe scurt, o natură bună şi o dorinţă bună, întemeiate în ultimă instanţă pe *forma de analogie în Bine*. Astfel că Platon, care a scris textul *Republicii*, a fost şi cel dintîi care a făurit imaginea dogmatică şi moralizantă a gîndirii, care neutralizează acest text, nelăsîndu-l să mai funcţioneaze decît în chip de "căinţă". Descoperind exerciţiul superior sau transcendent al facultăţilor, Platon îl subordonează formelor de opoziţie în sensibil, de similitudine în reminiscenţă, de identitate în esenţă, de analogie în Bine; el pregăteşte, prin aceasta, lumea reprezentării, operează o primă distribuire a elemen-

telor ei şi acoperă deja exerciţiul gîndirii cu o imagine dogmatică care o presupune şi o trădează.

Forma transcendentală a uni facultăţi se confundă cu exerciţiul ei disjunct, superior sau transcendental. Transcendent nu înseamnă nicidecum că facultatea se adresează unor obiecte din afara lumii ci, dimpotrivă, că ea sesizează în lume ceea ce o priveşte în mod exclusiv, şi o face să se nască în lume. Dacă exerciţiul transcendent nu trebuie să fie calchiat pe exerciţiul empiric, lucrul se datorează tocmai faptului că el percepe ceea ce nu poate fi perceput din punct de vedere al unui simţ comun, care măsoară utilizarea empirică a tuturor facultăţilor după ceea ce revine fiecăreia sub forma colaborării lor. De aceea transcendentalul, în ceea ce-l priveşte, ţine de un empirism superior, singurul în stare să-i exploreze domeniul şi regiunile, de vreme ce, contrar credinţei lui Kant, el nu poate fi indus din formele empirice ordinare aşa cum apar ele sub determinarea simţului comun. Dizgraţia în care a căzut astăzi doctrina facultăţilor, piesă totuşi absolut necesară în sistemul filozofiei, se explică prin neînţelegerea acestui empirism propriu transcendental, căruia i se substituia în van un transcendental calchiat pe empiric. Fiecare facultate trebuie dusă pînă la punctul extrem al dereglării sale, unde este într-un fel prada unei triple violenţe; violenţa a ceea ce o forţează să se exercite, violenţa a ceea este forţată să perceapă şi pe care doar ea îl poate percepe, care este totuşi şi imperceptibilă (din punct de vedere al exerciţiului empiric). Limită triplă a ultimei puteri. Fiecare facultate descoperă atunci pasiunea ce îi este proprie, adică diferenţa ei radicală şi veşnica ei repetiţie, elementul ei diferenţial şi repetitor, ca purcedere instantanee a actului ei şi veşnică repetare a obiectului ei, felul său de a se naşte deja repetînd. Întrebăm, de pildă: ce anume forţează sensibilitatea să simtă? Şi ce anume nu poate fi decît simţit? Şi care în acelaşi timp e insensibilul? Şi această întrebare, trebuie să o mai punem nu numai pentru memoria gîndirii, ci şi pentru imaginaţie — există oare un *imaginandum*, un *φανταστεον*, care

să fie totodată limita, imposibilul de imaginat? — pentru limbaj — există oare un *loquendum*, în acelaşi timp tăcere? — şi pentru alte facultăţi care şi-ar afla locul într-o doctrină completă — precum vitalitatea, al cărei obiect transcendent ar fi la fel de bine monstruosul, sau sociabilitatea, al cărei obiect transcendent ar fi anarhia — şi, în sfîrşit, chiar pentru alte facultăţi nebănuite încă, urmînd a fi descoperite[8]. Căci nu se poate spune nimic dinainte, nu se poate anticipa cercetarea: se poate întîmpla ca anumite facultăţi, bine cunoscute-prea cunoscute, să se dovedească a nu avea o limită proprie, un adjectiv verbal, fiindcă nu sînt impuse şi nu se exercită decît sub forma simţului comun; e posibil, în schimb, să se ivească alte facultăţi, care erau refulate de această formă a simţului comun. Această incertitudine în ce priveşte rezultatele cercetării, această complexitate în studiul cazului particular al fiecărei facultăţi, nu au nimic condamnabil pentru o doctrină în general; empirismul transcendentului este, dimpotrivă, singurul mijloc de a nu calchia transcendentalul pe figurile empiricului.

Subiectul nostru în cazul de faţă nu este stabilirea unei astfel de doctrine a facultăţilor. Noi nu căutăm să determinăm decît natura exigenţelor ei. În această privinţă, însă, determinările platoniciene nu pot fi satisfăcătoare. Căci acestea nu sînt figuri deja mediate şi raportate la reprezentare ci, dimpotrivă, stări libere şi sălbatice ale diferenţei în ea însăşi, care sînt capabile să ducă facultăţile pînă la limitele respective. Nu e vorba de opoziţia calitativă în sensibil, ci de un element care e în el însuşi diferenţă şi care creează în acelaşi timp calitatea în sensibil şi exerciţiul transcendent în sensibilitate: acest element este intensitatea, ca pură diferenţă în sine, totodată insensibilul pentru sensibilitatea empirică care nu percepe intensitatea decît deja acoperită sau mediată de calitatea pe care ea o creează, şi, totuşi, ceea ce nu poate fi decît simţit din punct de vedere al sensibilităţii transcendente care o sesizează imediat în întîlnire. Iar cînd sensibilitatea transmite propria ei constrîngere imaginaţiei, cînd imaginaţia se ridică la rîndul ei

la exerciţiul transcendent, atunci fantasma, disparitatea în fantasmă este cea care constituie acel *φανταστεον* ceea ce nu poate fi decît imaginat, inimaginabilul empiric. Şi cînd vine momentul memoriei, nu similitudinea în reminiscenţă ci, dimpotrivă, neasemănătorul în forma pură a timpului constituie imemorialul unei memorii transcendente. Şi tocmai un Eu fisurat de această formă a timpului e constrîns în sfîrşit să gîndească ceea ce nu poate fi decît gîndit, nu Acelaşi, ci acel "punct aleatoriu" transcendent, mereu Altul prin natură, în care toate esenţele sînt învăluite ca diferenţiale ale gîndirii, şi care nu semnifică cea mai înaltă putere de a gîndi decît cu preţul desemnării şi a negîndibilului sau a neputinţei de a gîndi în uzanţa empirică. Ne amintim textele profunde ale lui Heidegger, arătînd că atîta timp cît gîndirea rămîne la presupoziţia naturii ei bune şi a bunăvoinţei ei, sub forma unui simţ comun, a unei *ratio*, a unei *cogitatio natura universalis*, ea nu gîndeşte defel, rămînînd prizonieră a opiniei, încremenită într-o posibilitate abstractă...: "Omul ştie să gîndească în măsura în care are posibilitatea aceasta, dar acest posibil nu ne garantează încă faptul că şi sîntem în stare"; gîndirea nu gîndeşte decît constrînsă şi forţată, în prezenţa a ceea ce "dă de gîndit", a ceea ce e de gîndit — iar ceea ce e de gîndit este şi negîndibilul sau negîndirea, adică *faptul* perpetuu că "nu gîndim încă" (conform cu forma pură a timpului)[9]. Este adevărat că, pe drumul ce duce la ceea ce e de gîndit, totul porneşte de la sensibilitate. De la intensiv la gîndire e vorba tot de o intensitate prin care ne vine gîndirea. Privilegiul sensibilităţii ca origine apare în faptul că, ceea ce constrînge la a simţi şi ceea ce nu poate fi decît simţit sînt un singur şi acelaşi lucru în întîlnire, în timp ce ambele instanţe sînt distincte în celelalte cazuri. Într-adevăr, intensivul, diferenţa în intensitate, este totodată obiectul întîlnirii şi obiectul pînă la care întîlnirea ridică sensibilitatea. Nu zeii sînt cei întîlniţi; chiar ascunşi, zeii nu sînt decît forme pentru recogniţiune. Cei întîlniţi sînt demonii, puteri ale saltului, ale intervalului, ale intensivului sau ale

momentului, şi care nu umplu diferenţa decît cu diferit; ei sînt portsemnele. Şi acesta e lucrul cel mai important: de la sensibilitate la imaginaţie, de la imaginaţie la memorie, de la memorie la gîndire — cînd fiecare facultate disjunctă comunică celeilalte violenţa care o duce pînă la propria ei limită — de fiecare dată o figură liberă a diferenţei este cea care trezeşte facultatea, şi o trezeşte ca pe diferitul acestei diferenţe. Aşadar diferenţa în intensitate, disparitatea în fantasmă, disimulitudinea în forma timpului, diferenţiala în gîndire. *Opoziţia, asemănarea, identitatea şi chiar analogia nu sînt decît efecte produse de aceste prezentări ale diferenţei*, în loc să fie condiţiile care îşi subordonează diferenţa şi fac din ea ceva reprezentat. Niciodată nu se poate vorbi de o *φιλια*, dezvăluind o dorinţă, o iubire, o natură bună sau o bunăvoinţă prin care facultăţile ar poseda deja, sau ar tinde către obiectul la care le ridică violenţa, şi ar prezenta o analogie cu el sau o omologie între ele. Fiecare facultate, inclusiv gîndirea, nu are altă aventură decît cea involuntară; uzul voluntar rămîne înfipt în empiric. Logosul se fărîmiţează în hieroglife, fiecare din ele vorbind limba transcendentă a unei facultăţi. Nici chiar punctul de plecare, sensibilitatea în întîlnirea cu ceea ce constrînge la a simţi, nu presupune vreo afinitate sau vreo predestinare. Dimpotrivă, tocmai fortuitul sau contingenţa întîlnirii garantează necesitatea a ceea ce ea constrînge la a fi gîndit. Nu e o *prietenie*, ca aceea dintre asemănător şi Acelaşi, sau cea care uneşte contrarele, care leagă deja sensibilitatea de *sentiendum*. E suficient precursorul sumbru care face diferitul să comunice ca atare, şi îl face să comunice cu diferenţa: precursorul sumbru nu e un prieten. Preşedintele Schreber relua în felul lui cele trei momente ale lui Platon, restituindu-le violenţei lor originare şi comunicative: nervii şi anexarea nervilor, sufletele examinate şi uciderea sufletelor, gîndirea constrînsă sau constrîngerea la gîndire.

Chiar principiul unei comunicări, fie ea de violenţă, pare să menţină forma unui simţ comun. Totuşi, lucrurile nu stau

aşa. Există o înlănţuire a facultăţilor şi o ordine în această înlănţuire. Însă nici ordinea, nici înlănţuirea nu implică o cooperare pe o formă de obiect presupus acelaşi sau o unitate subiectivă în natura lui Eu gîndesc. Un lanţ forţat şi sfărîmat străbate bucăţile unui eu dizolvat ca şi marginile unui Eu fisurat. Uzul transcendent al facultăţilor este, la drept vorbind, paradoxul, ce se opune exercitării lor după regula unui simţ comun. De aceea acordul facultăţilor nu poate fi obţinut decît în chip de *acord discordant*, de vreme ce fiecare din ele nu comunică celeilalte decît violenţa ce o pune în prezenţa diferenţei şi a divergenţei sale faţă de toate celelalte[10]. Kant a arătat cel dintîi exemplul unui astfel de acord prin discordanţă, prin cazul raportului dintre imaginaţie şi gîndire aşa cum se exercită ele în sublim. Există aşadar ceva ce se comunică de la o facultate la alta, dar care se transformă, neconstituind prin urmare un simţ comun. Am putea spune chiar că există Idei care străbat toate facultăţile, nefiind obiectul nici uneia în particular. Poate că într-adevăr, aşa cum vom vedea mai departe, trebuie să rezervăm numele de Idei, nu purelor *cogitanda*, ci mai degrabă unor instanţe ce merg de la sensibilitate la gîndire, şi de la gîndire la sensibilitate, în stare să dea naştere în fiecare caz, conform unei ordini ce le aparţine, obiectului-limită sau transcendent al fiecărei facultăţi. Ideile sînt probleme, însă problemele aduc doar condiţiile în virtutea cărora facultăţile acced la exercitarea lor superioară. Sub acest aspect, Ideile, departe de a avea un bun-simţ sau un simţ comun drept mediu, trimit la un parasens ce determină numai comunicarea dintre facultăţile disjuncte. De aceea ele nu sînt luminate de o lumină naturală; sînt mai degrabă lucitoare, aidoma unor luciri diferenţiale ce sar de colo colo şi se metamorfozează. Însăşi concepţia unei lumini naturale nu poate fi separată de o anumită valoare presupusă a Ideii, "limpedele şi distinctul" şi de o anumită origine presupusă: "ineitatea". Însă ineitatea reprezintă doar natura bună a gîndirii, din punct de vedere al unei teologii creştine sau, în plan mai general, al exigenţelor creaţiei

(de aceea Platon opunea reminiscenţa ineităţii, reproşîndu-i celei din urmă că ignoră rolul unei forme a timpului în suflet în funcţie de gîndirea pură, sau necesitatea unei distincţii formale între un Înainte şi un După, aptă să întemeieze uitarea în ceea ce constrînge la gîndire). Însuşi "limpedele şi distinctul" nu este separabil de modelul recogniţiunii ca instrument al oricărei ortodoxii, fie ea raţională. Limpedele şi distinctul reprezintă logica recogniţiunii, după cum ineitatea este teologia simţului comun; ambele au vărsat deja Ideea în reprezentare. Restituirea Ideii în doctrina facultăţilor antrenează disoluţia limpedelui şi distinctului, sau descoperirea unei valori dionisiace în virtutea căreia *Ideea este în mod necesar obscură în măsura în care e distinctă*, cu atît mai obscură cu cît e mai distinctă. Distinctul-obscur devine aici adevărata tonalitate a filozofiei, simfonia Ideii discordante.

Nimic mai pilduitor, în această privinţă, ca schimbul de scrisori dintre Jacques Rivière şi Antonin Artaud. Rivière susţine imaginea unei funcţii gînditoare autonome, înzestrată cu o natură şi cu o voinţă de drept. Întîmpinăm, desigur, cele mai mari dificultăţi de fapt în a gîndi: lipsa metodei, a tehnicii sau practicii, şi chiar şubreda noastră sănătate. Dar aceste dificultăţi sînt fericite: nu doar fiindcă ele ar împiedica natura gîndirii să devoreze propria noastră natură, nu doar fiindcă ele ar pune gîndirea în raport cu obstacolele care sînt tot atîtea "fapte" fără de care ea nu ar fi în stare să se orienteze, ci fiindcă eforturile noastre pentru a le depăşi ne permit să menţinem un ideal al eului în gîndirea pură, ca un "grad superior de identitate cu noi înşine", pe parcursul tuturor variaţiilor, diferenţelor şi inegalităţilor ce nu contenesc să ne afecteze în fapt. Cititorul constată, cu mare surprindere, că, cu cît Rivière crede că se apropie de Artaud, şi că-l înţelge, cu atît se depărtează mai mult şi vorbeşte despre altceva. Rar a existat o asemenea neînţelegere. Căci Artaud nu vorbeşte pur şi simplu de "cazul" său, ci el presimte deja, în acele scrisori din tinereţe, că propriul său caz îl pune în prezenţa unui proces generalizat de a gîndi, care

nu-şi mai poate afla adăpostul sub imaginea dogmatică liniştitoare, confundîndu-se, dimpotrivă, cu distrugerea completă a acestei imagini. De aceea, dificultăţile prin care spune că trece nu trebuie înţelese ca fapte, ci ca dificultăţi de drept privind şi afectînd esenţa a ceea ce înseamnă a gîndi. Artaud precizează că, (pentru el), problema nu constă în a-şi orienta gîndirea, şi nici în a perfecţiona expresia a ceea ce gîndeşte, nici în a dobîndi exerciţiu şi metodă, sau în a-şi perfecţiona poemele, ci în a reuşi pur şi simplu să gîndească ceva. În asta constă, după el, singura "operă" ce se poate concepe; ea presupune un impuls, o compulsie la a gîndi ce trece prin tot felul de bifurcaţii, care porneşte de la nervi şi se comunică sufletului pentru a ajunge apoi la gîndire. Prin urmare, gîndirea e silită să gîndească şi propria ei prăbuşire centrală, propria ei fisură, propria-i "neputere" naturală, care se confundă cu cea mai mare putere a ei, adică cu acele *cogitanda*, acele forţe neformulate, tot atîtea furturi sau efracţii de gîndire. Artaud urmăreşte în toate acestea temuta revelaţie a unei gîndiri fără imagine, şi cucerirea unui nou drept ce nu se lasă reprezentat. El ştie că *dificultatea* ca atare, cu tot cortegiul ei de probleme şi de întrebări, nu constituie o stare de fapt, ci o structură de drept a gîndirii. Că există un acefal în gîndire, după cum există un amnezic în memorie, un afazic în limbaj, un agnozic în sensibilitate. El ştie că faptul de a gîndi nu e înnăscut, ci trebuie să se nască în gîndire. El ştie că problema nu este de a conduce şi nici de a aplica metodic o gîndire care e prin natura ei şi de drept preexistentă, ci de a face să se nască ceea ce nu există încă (altă operă nu există, restul e arbitrar şi ornament). A gîndi înseamnă a crea, altă creaţie nu există, însă a crea înseamnă mai întîi a-l izvodi pe "a gîndi" în gîndire. De aceea Artaud opune, în gîndire, *genitalitatea* ineităţii, dar şi reminiscenţei, afirmînd astfel principiul unui empirism transcendental: "Sînt un genital înnăscut... Există imbecili ce se închipuie fiinţe, fiinţe prin ineitate. Însă eu, eu sînt cel care, pentru a fi, trebuie să-şi biciuiască ineitatea. Cel care prin ineitate e cel ce trebuie

să fie o ființă, adică să biciuiască întruna acest soi de haită negativă, o, căţele de bicisnicie... Sub gramatică se află gîndirea, care e o ruşine mai greu de învins, o fecioară mult mai anevoie de înduplecat atunci cînd o iei drept un fapt înnăscut. Căci gîndirea e o matroană ce nu a existat dintotdeauna"[11].

*

* *

Nu e vorba de a opune imaginii dogmatice despre gîndire o altă imagine, împrumutată, de pildă, din schizofrenie. Ci, mai curînd, de a aminti că schizofrenia nu este doar un fapt uman, ea este şi o posibilitate a gîndirii, ce nu se dezvăluie ca atare decît în abolirea imaginii. Remarcabil e faptul că, în ce o priveşte, imaginea dogmatică nu recunoaşte decît *eroarea* ca rătăcire a gîndirii, şi reduce totul la fizionomia erorii. Acesta e chiar al cincilea postulat pe care îl vom sintetiza: eroarea, prezentată ca singurul "negativ" al gîndirii. Şi fără îndoială că acest postulat este legat de celelalte, aşa cum şi celelalte sînt legate de el: ce i se poate întîmpla unei *Cogitatio natura universalis*, care presupune o bunăvoinţă a gînditorului ca şi o natură bună a gîndirii, dacă nu să greşească, adică să ia falsul drept adevăr (falsul conform naturii drept adevărul conform voinţei)? Iar eroarea nu atestă oare ea însăşi forma unui simţ comun, de vreme ce nu se poate întîmpla ca o singură facultate să se înşele, ci cel puţin două din punct de vedere al colaborării lor, un obiect al uneia fiind confundat cu un *alt* obiect al celeilalte? Şi ce este o eroare, dacă nu întotdeauna o falsă recogniţiune? Şi de unde vine eroarea dacă nu dintr-o falsă repartiţie a elementelor reprezentării, dintr-o falsă evaluare a opoziţiei, a analogiei, a asemănării şi a identităţii? Eroarea nu e decît reversul unei ortodoxii raţionale, şi ea este tot o mărturie în favoarea lucrului de care se îndepărtează, în favoarea unei onestităţi, a unei naturi bune şi a unei bunăvoinţe din partea celui considerat a greşi. Eroarea aduce aşadar un omagiu "adevărului" în măsura în care, neavînd formă, ea conferă

falsului forma adevărului. În acest sens, sub imperiul unei inspiraţii cu totul diferită de cea din *Republica*, Platon construieşte, în *Teetet*, atît modelul pozitiv al recogniţiunii sau simţul comun cît şi modelul negativ al erorii. Nu numai că, bunăoară, gîndirea împrumută idealul unei "ortodoxii", nu numai că simţul comun îşi află obiectul în categoriile de opoziţie, similitudine, analogie şi identitate; ci şi eroarea implică în ea însăşi această transcendenţă a unui simţ comun faţă de senzaţii, şi a unui suflet faţă de toate facultăţile pe care le determină să coopereze (*συλλογιομος*) în forma Aceluiaşi. Căci, dacă nu pot confunda două lucruri pe care le percep, sau pe care le concep, pot oricînd confunda un lucru pe care îl percep cu un lucru pe care îl concep sau de care îmi amintesc, ca atunci cînd strecor obiectul prezent al senzaţiei mele în engrama unui *alt* obiect din memorie — de pildă, "bună ziua Teodoros" cînd trece Teetet. Îm nimicnicia ei, eroarea este tot o dovadă în favoarea acelei *Cogitatio natura*. Am putea spune că eroarea este un rateu al bunului simţ sub forma simţului comun care rămîne intact, integru. Prin aceasta, ea confirmă postulatele precedente ale imaginii dogamtice, în aceeaşi măsură în care şi derivă din ele, oferind totodată o demonstraţie a lor prin absurd.

E adevărat că această demonstraţie este cu totul ineficace, operînd în acelaşi element ca şi postulatele însele. În ceea ce priveşte concilierea dintre *Teetet* şi textul *Republicii*, poate că aceasta e mult mai uşor de descoperit decît pare la prima vedere. Nu întîmplător *Teetet* e un dialog aporetic; iar aporia cu care se încheie, este tocmai aceea a diferenţei sau *diaphora* (pe cît gîndirea cere pentru diferenţă o transcendenţă în raport cu "opinia", pe atît opinia cere pentru ea însăşi o imanenţă a diferenţei). *Teetet* este prima mare teorie a simţului comun, a recogniţiunii şi a reprezentării, şi a erorii în chip de corelat. Însă aporia diferenţei arată eşecul ei, încă de la început, şi necesitatea de a se căuta o doctrină a gîndirii într-o cu totul altă direcţie: oare în cea indicată de cartea a VII-a din *Republica*?...

Cu această rezervă totuşi, că modelul din *Teetet* continuă să acţioneze subiacent, şi că elementele persistente ale reprezentării compromit încă noua viziune din *Republica*.

Eroarea este "negativul" ce se dezvoltă firesc în ipoteza acelei *Cogitatio natura universalis*. Cu toate acestea, imaginea dogmatică nu uită nicidecum că bunăoară gîndirea mai are şi alte peripeţii în afara erorii, oprobrii mai greu de înfruntat, negări nespus de greu de dezvoltat. Ea nu ignoră faptul că nebunia, prostia, răutatea — oribilă trinitate ce nu se reduce la acelaşi — nu se reduc nici pe-atît la eroare. Încă o dată însă, aici nu sînt, pentru imaginea dogmatică, decît *fapte*. Prostia, răutatea, nebunia sînt considerate ca fapte cu cauzalitate externă, ce pun în joc forţe exterioare ele însele, în stare să modifice din afară probitatea gîndirii — şi aceasta în măsura în care nu sîntem numai gînditori. Tocmai că singurul efect al acestor forţe în gîndire este asimilat cu eroarea, socotită a cumula de drept efectele cauzalităţilor de fapt externe. Aşadar trebuie *de drept* înţeleasă reducerea prostiei, a răutăţii, a nebuniei doar la figura erorii. De unde caracterul hibrid al acestui concept fad, care nu ar aparţine gîndirii pure dacă aceasta nu ar fi deturnată *din afară*, dar care nu ar rezulta din acest afară dacă nu s-ar afla *în* gîndirea pură. De aceea, în ce ne priveşte, nu ne putem mulţumi să invocăm anumite fapte spre a le opune imaginii de drept a gîndirii dogmatice. Ca şi în cazul recognitiunii, trebuie să continuăm discuţia în planul dreptului, reflectînd la legitimitatea distribuţiei empiricului şi transcendentalului aşa cumm este ea operată de imaginea dogmatică. Căci ni se pare că există mai degrabă *fapte* de eroare. Dar ce fapte? Oare *cine* spune "bună ziua Teodoros" atunci cînd trece Teetet, şi "e ora trei" cînd de fapt e ora trei şi jumătate, şi 7+5=13? Miopul, distratul, copilul la şcoală. Acestea sînt exemple efective de erori care, ca cea mai mare parte a "faptelor", trimit la situaţii cu totul artificiale sau puerile, şi care dau despre gîndire o imagine grotescă fiindcă o raportează la întrebări foarte simple la care se poate şi trebuie să se dea

răspuns prin propoziţii independente[12]. Eroarea nu capătă sens decît atunci cînd jocul gîndirii încetează de a mai fi speculativ pentru a deveni un fel de joc radiofonic. Aşadar trebuie răsturnat totul: tocmai eroarea e un fapt, arbitrar extrapolat, arbitrar proiectat în transcendental; cît despre adevăratele structuri transcendentale ale gîndirii, şi despre "negativul" ce le învăluie, poate că trebuie să le căutăm în altă parte, în alte figuri decît cele ale erorii.

Într-un anumit fel, filozofii au avut întotdeauna o vie conştiinţă a acestei necesităţi. Puţini sînt cei care nu simţeau nevoia să îmbogăţească conceptul de eroare prin determinări de o altă natură (Să amintim cîteva exemple: noţiunea de superstiţie, aşa cum este elaborată de Lucreţiu, de Spinoza şi de filozofii secolului XVIII, mai cu seamă de Fontenelle. E limpede că "absurditatea" unei superstiţii nu se reduce la nucleul ei de eroare. De asemenea, ignoranţa sau uitarea lui Platon se distinge de eroare tot atît cît reminiscenţa însăşi de ineitate. Noţiunea stoică de *stultitia* este totodată nebunie şi prostie. Ideea kantiană de iluzie internă, interioară raţiunii, se distinge radical de mecanismul extrinsec al erorii. Alienarea hegelienilor presupune o profundă remaniere a raportului adevăr-fals. Noţiunile schopenhaueriene de vulgaritate şi de stupiditate implică o răsturnare completă a raportului voinţă-intelect). Însă ceea ce împiedică aceste determinări mai bogate să se dezvolte în contul lor, e tocmai menţinerea imaginii dogmatice, şi a postulatelor de simţ comun, de recogniţiune şi de reprezentare care o însoţesc. Şi în acest caz, corectivele nu pot apărea decît în chip de "căinţe", ce vin să complice sau să tulbure pentru o clipă imaginea, fără să-i răstoarne principiul implicit.

Prostia nu e totuna cu animalitatea. Animalul este protejat de forme specifice care îl împiedică să fie "prost". S-au stabilit deseori corespondenţe formale între chipul uman şi capetele de animale, adică între diferenţe individuale ale omului şi diferenţe specifice ale animalului. Dar în felul acesta nu

se analizează prostia ca bestialitate propriu umană. Atunci cînd poetul satiric parcurge toate treptele batjocurii, el nu se opreşte la formele animale, ci purcede la regresiuni mai adînci, de la carnivore la ierbivore, ajungînd pînă la urmă la o cloacă, la un fond digestiv şi leguminos universal. Mai profund decît gestul exterior de atac sau manifestarea voracităţii, se află procesul interior al digestiei, prostia cu mişcări peristaltice. De aceea tiranul nu are numai cap de bou, ci şi de pară, de varză sau de cartof. Nimeni nu este vreodată superior sau exterior lucrului de care profită: tiranul instituţionalizează prostia, dar el este cel dintîi servitor al sistemului său şi cel dintîi instituit, tot un sclav ce porunceşte sclavilor. Cum ar putea conceptul de eroare să explice, şi în acest caz, unitatea prostiei şi a cruzimii, a grotescului şi a înspăimîntătorului, care dublează cursul lumii? Laşitatea, cruzimea, josnicia, prostia nu sînt doar puteri corporale, sau fapte de caracter şi de societate, ci structuri ale gîndirii ca atare. Astfel peisajul transcendental se însufleţeşte; trebuie introdus în el locul tiranului, al sclavului şi al imbecilului — fără ca locul să semene cu cel care îl ocupă, şi fără ca transcendentalul să fie calchiat vreodată pe figurile empirice ce le face posibile. Ceea ce ne împiedică să facem din prostie o probemă transcendentală, este întotdeauna credinţa noastră în postulatele acestei *Cogitatio*: prostia nu mai poate fi decît o determinare empirică, trimiţînd la psihologie sau la anecdotă — ba şi mai rău, la polemică şi la injurii — şi la culegerile de idioţenii ca gen pseudoliterar de-a dreptul execrabil. Dar a cui e vina? Oare nu e în primul rînd a filozofiei, care s-a lăsat convinsă de conceptul de eroare, chiar dacă şi pe acesta l-a împrumutat de la fapte, dar de la fapte prea puţin semnificative şi cu totul arbitrare? Literatura cea mai proastă antologhează idioţeniile; însă cea mai bună literatură a fost obsedată de problema prostiei, pe care a ştiut să o ducă pînă la porţile filozofiei, dîndu-i întreaga dimensiune cosmică, enciclopedică şi gnoseologică (Flaubert, Baudelaire, Bloy). Ar fi fost de ajuns ca filozofia să reia această problemă cu propriile ei mijloace şi

cu modestia necesară, considerînd că prostia nu e niciodată a altora, ci ea e obiectul unei întrebări specific transcendentale: oare cum e posibilă prostia (şi nu eroarea)?

Ea e posibilă în virtutea legăturii dintre gîndire şi individuaţie. Legătura aceasta e mult mai adîncă decît cea care apare în Eu gîndesc; ea se înfiripă într-un cîmp de intensitate care constituie deja sensibilitatea subiectului gînditor. Căci Eul ("Je") şi Ego-ul ("Moi") nu sînt poate decît indicii de specie: omenirea ca specie şi părţi. Fără îndoială că specia a trecut la starea implicită în om; astfel că *Eu* poate servi de principiu universal recogniţiunii şi reprezentării, în timp ce formele specifice explicite sînt doar recunoscute de el, iar specificarea nu e decît regula unuia din elementele reprezentării. Eul nu este aşadar o specie, şi asta fiindcă el conţine implicit ceea ce genurile şi speciile dezvoltă explicit, adică devenirea reprezentată a formei. Au o soartă comună, Eudoxiu şi Epistemon. Individuaţia, dimpotrivă, nu are nici o legătură cu specificarea, chiar prelungită. Nu numai că se deosebeşte prin natură de orice specificare dar, cum vom vedea, ea o face posibilă şi o precedă. Ea constă în cîmpuri de factori intensivi fluenţi care nici atît nu împrumută forma Eului sau a Ego-ului. Individuaţia ca atare, operînd sub toate formele, nu poate fi despărţită de un fond pur pe care îl scoate la iveală şi-l tîrăşte cu sine. E greu de descris acest fond, care suscită groază şi atracţie totodată. A răscoli fondul e îndeletnicirea cea mai periculoasă, dar şi cea mai ispititoare pentru o voinţă obtuză în momentele ei de stupoare. Căci acest fond urcă la suprafaţă deopotrivă cu individul şi totuşi el nu ia nici o formă sau o figură. El este de faţă, ne fixează, totuşi nu are ochi. Individul se deosebeşte de el, însă el nu se distinge de individ, continuînd să se lege de ceea ce se dezleagă de el. El este indeterminatul, dar în măsura în care continuă să îmbrăţişeze determinarea, aşa cum se lipeşte lutul de pantof. Or, animalele sînt într-un fel ferite de acest fond, prin formele lor explicite. Nu acelaşi lucru e valabil pentru Eu şi pentru Ego, măcinaţi de cîmpurile de individuaţie

care îi chinuie, fără apărare în faţa unei ridicări a fondului ce le întinde oglinda lui diformă şi deformantă, şi în care toate formele acum gîndite se topesc. Prostia nu e nici fondul şi nici individul, ci tocmai acest raport în care individuaţia scoate fondul afară fără a-i putea da formă (el urcă prin Eu, pătrunzînd cît mai adînc în posibilitatea gîndirii, constituind nerecunoscutul oricărei recogniţiuni). Toate determinările devin necruţătoare şi rele, nemaifiind percepute decît de o gîndire ce le contemplă şi le inventează descărnate, desprinse de forma lor vie, plutind pe fondul acesta întunecat. Fond pasiv pe care orice este violenţă. Fond digestiv pe care orice este agresiune. Aici are loc sabatul prostiei şi răutăţii. Aceasta e probabil şi originea melancoliei ce împovărează cele mai frumoase fizionomii ale omului: presentimentul unei hidoşenii proprii chipului uman, al unei ieşiri la suprafaţă a prostiei, al unei deformări în rău, al unei reflectări în nebunie. Căci, din punct de vedere al filozofiei naturii, nebunia izbucneşte în punctul în care individul se reflectă în acest fond liber şi, prin urmare, ca urmare, prostia se reflectă în prostie, cruzimea în cruzime, şi nu se mai poate suporta. "În mintea lor prinse atunci a se dezvolta o jalnică facultate, aceea de a vedea prostia şi a nu o mai putea răbda..."[13]. E adevărat că această facultate atît de jalnică este şi facultatea regală atunci cînd ea însufleţeşte filozofia ca filozofie a spiritului, adică atunci cînd ea induce toate celelalte facultăţi spre acest exerciţiu transcendent ce face posibilă o reconciliere violentă între individ, fond şi gîndire. Atunci factorii de individuaţie intensivă se iau drept obiecte astfel încît constituie elementul cel mai de sus al unei sensibilităţi transcendente, acel *sentiendum*; şi astfel, din facultate în facultate, fondul e purtat tot timpul în gîndire ca negîndit şi negînditor, însă acest negîndit a devenit forma empirică necesară sub care gîndirea în Eul fisurat (Bouvard şi Pécuchet) gîndeşte în sfîrşit *cogitandum*-ul adică elementul transcendent ce nu poate fi decît gîndit ("faptul că nu gîndim încă" sau ce e prostia?).

*
* *

Profesorii ştiu foarte bine că rar se întîmplă să întîlneşti în "teme" (cu excepţia acelor exerciţii în care trebuie să traduci propoziţie cu propoziţie, sau să obţii un rezultat exact) greşeli sau ceva neadevărat. Dimpotrivă, nonsensurile, observaţiile lipsite de interes sau de importanţă, banalităţile luate drept lucruri remarcabile, confundarea unor "puncte" obişnuite cu puncte singulare, problemele prost puse sau al căror sens a fost deturnat, reprezintă situaţia cea mai rea şi cea mai frecventă, de-a dreptul ameninţătoare, soarta noastră a tuturor. Cînd se iscă o polemică între matematicieni, e îndoielnic că unul i-ar reproşa celuilalt că s-a înşelat în rezultatele sau calculele sale; ei îşi reproşează mai degrabă că au elaborat o teoremă insignifiantă, o problemă lipsită de sens. Intră în sarcina filozofiei să tragă consecinţele. Elementul sens este întru totul recunoscut de filozofie, a ajuns să ne fie chiar foarte familiar. Totuşi, poate că acest lucru nu este încă suficient. Sensul e definit ca fiind condiţia adevărului; cum însă se presupune că condiţia posedă o extensie mai largă decît condiţionatul, sensul nu întemeiază adevărul fără a face posibilă şi eroarea. O propoziţie falsă nu este aşadar, din acest motiv, mai puţin o propoziţie cu sens. Cît despre nonsens, acesta ar fi caracterul a ceea ce nu poate fi nici adevărat nici fals. Într-o propoziţie distingem două dimensiuni: cea a *expresiei*, în virtutea căreia propoziţia enunţă, exprimă ceva ideatic; cea a *desemnării*, în virtutea căreia ea indică, desemnează obiecte cărora le corespund enunţul sau exprimatul. Una ar fi dimensiunea sensului, cealaltă a adevărului şi a falsului. În felul acesta însă sensul nu ar întemeia adevărul unei propoziţii fără a rămîne indiferent la ceea ce întemeiază. Adevărul şi falsul ar fi o problemă de desemnare (aşa cum spune Russell), "problema adevărului şi a falsului priveşte ceea ce indică termenii, nu ceea ce exprimă ei"). Ne aflăm atunci într-o situaţie stranie: descoperim domeniul sen-

sului, însă îl trimitem pur şi simplu la un fler psihologic sau la un formalism logic. La nevoie, adăugăm la valorile clasice ale adevărului şi falsului o nouă valoare, cea a nonsensului sau a absurdului. Se presupune însă că adevărul şi falsul continuă să existe în aceeaşi stare de mai înainte, adică independent de condiţia ce li se atribuie sau de noua valoare ce li se adaugă. Despre acest lucru se vorbeşte ori prea mult ori insuficient: prea mult, deoarece căutarea unui temei formează esenţialul unei "critici" ce ar trebui să ne inspire noi moduri de a gîndi; insuficient, deoarece, atîta timp cît temeiul rămîne mai cuprinzător decît întemeiatul, această critică nu face decît să justifice modurile de gîndire tradiţionale. Se presupune că adevărul şi falsul rămîn neafectate de condiţia ce nu-l întemeiază pe unul fără să-l facă posibil pe celălalt. Prin trimiterea adevărului şi falsului la raportul de desemnare în propoziţie, se concede un al şaselea postulat, cel al propoziţiei înseşi sau al desemnării, ce le reuneşte pe cele precedente şi intră în lanţul lor (raportul de desemnare nu e decît forma logică a recogniţiunii).

De fapt, condiţia trebuie să fie aceea a experienţei reale, şi nu a experienţei posibile. Ea formează o geneză intrinsecă, nu o condiţionare extrinsecă. Adevărul este, în toate privinţele, o problemă de producere, nu de adecvare. O problemă de genitalitate şi nu de ineitate, nici de reminiscenţă. Nu putem crede că întemeiatul rămîne acelaşi, acelaşi ca înainte, cînd nu era întemeiat, cînd nu trecuse prin proba întemeierii. Dacă raţiunea suficientă, dacă temeiul este "cotit", acest lucru se întîmplă fiindcă el raportează ceea ce întemeiază la un adevărat fără-temei. Se cuvine să o spunem: nu mai poate fi recunoscut. A întemeia însemană a metamorfoza. Adevărul şi falsul nu privesc doar o simplă desemnare, pe care sensul s-ar mulţumi să o facă posibilă rămînînd însă indiferent. Raportul de la propoziţie la obiectul pe care îl desemnează trebuie să fie stabilit în cadrul sensului însuşi; este obligaţia sensului ideatic de a se depăşi către obiectul desemnat. Desemnarea nu ar fi niciodată întemeiată dacă, efectuată fiind în cazul unei propo-

ziţii adevărate, ea nu ar trebui gîndită ca limita seriilor genetice sau a legăturilor ideatice ce constituie sensul. Dacă sensul se depăşeşte către obiect, cel din urmă nu mai poate fi pus în realitate ca exterior sensului, ci doar ca limita procesului său. Iar raportul dintre propoziţie şi ceea ce desemnează ea, ca raport efectuat, se află constituit în unitatea sensului, concomitent cu obiectul care îl efectuează. Există un singur caz în care desemnatul este totuna cu sine şi rămîne exterior sensului: e tocmai cazul propoziţiilor singulare, luate ca exemple, desprinse arbitrar de contextul lor[14]. Dar iarăşi, cum am putea crede că nişte exemple de şcoală, puerile şi artificiale, ar putea justifica imaginea gîndirii? De fiecare dată cînd o propoziţie este repusă în contextul gîndirii vii, reiese că ea are exact adevărul pe care îl merită conform sensului ei, precum şi falsul ce îi revine conform nonsensului pe care ea îl implică. Din adevăr avem totdeauna partea pe care o meritäm în funcţie de sensul a ceea ce spunem. Sensul este geneza sau producerea adevărului, iar adevărul nu este decît rezultatul empiric al sensului. În toate postulatele imaginii dogmatice regăsim aceeaşi confuzie, care constă în a ridica la transcendental o simplă figură a empiricului, chiar şi cu preţul coborîrii în empiric a adevăratelor structuri ale transcendentalului.

Sensul este exprimatul propoziţiei, dar ce este *exprimatul*? Acesta nu se reduce nici la obiectul desemnat, nici la starea trăită de cel care se exprimă. Trebuie chiar să distingem sensul de semnificaţie în felul următor: semnificaţia trimite numai la concept şi la modul în care el se raportează la obiecte condiţionate într-un cîmp de reprezentare; însă sensul este precum Ideea care se dezvoltă în determinările subreprezentative. Nu ne va mira că e mai uşor să spui ce nu este sensul, decît ce este el. Într-adevăr, nu putem niciodată formula concomitent o propoziţie şi sensul ei, niciodată nu putem spune sensul a ceea ce spunem. Din acest punct de vedere, sensul este adevăratul *loquendum*, ceea ce nu poate fi spus în uzanţa empirică, deşi nu poate fi decît spus în uzanţa transcendentă.

Ideea, care străbate toate facultăţile, nu se reduce totuşi la sens. Aceasta fiindcă, la rîndul ei, ea este şi nonsens; şi nu există nici o dificultate în a concilia acest dublu aspect prin care Ideea este constituită din elemente structurale ce nu au sens prin ele însele, dar constituie ea însăşi sensul a tot ceea ce produce (structură şi geneză). Doar un singur cuvînt se spune pe sine şi sensul lui, şi acesta e tocmai cuvîntul nonsens, abraxas, snark sau blituri. Iar dacă sensul este în mod necesar un nonsens penru uzajul empiric al facultăţilor, invers, nonsensurile atît de frecvente în uzajul empiric sînt ca secretul sensului pentru observatorul conştiincios, ale cărui facultăţi sînt toate îndreptate spre o limită transcendentă. Aşa cum au recunoscut atîţia autori în diverse feluri (Flaubert sau Lewis Carroll), mecanismul nonsensului este cea mai înaltă finalitate a sensului, după cum mecanismul prostiei este cea mai înaltă finalitate a gîndirii. Dacă e adevărat că nu spunem sensul a ceea ce spunem, putem cel puţin lua sensul, adică *exprimatul* unei propoziţii, drept *desemnatul* unei alte propoziţii — căreia iarăşi nu-i spunem sensul, şi aşa le nesfîrşit. Astfel că, dînd "nume" fiecărei propoziţii a conştiinţei, aceasta din urmă este antrenată într-o regresie nominală fără sfîrşit, fiecare nume trimiţînd la alt nume, care desemnează sensul precedentului. Însă neputinţa conştiinţei empirice este aici ca puterea "n" a limbajului, iar repetarea lui transcendentă, ca nemărginita putere de a vorbi a cuvintelor înseşi, sau de a vorbi despre cuvinte. Oricum, gîndirea e trădată de imaginea dogmatică şi în postulatul propoziţiilor, conform căruia filozofia şi-ar afla un început într-o primă propoziţie a conştiinţei: Cogito. Dar Cogito-ul este poate numele ce nu are sens, şi are alt obiect decît regresia la nesfîrşit ca putere de reiterare (gîndesc că gîndesc că gîndesc...). Orice propoziţie a conştiinţei implică un inconştient al gîndirii pure, care constituie sfera sensului în care se regresează la infinit.

Primul paradox al sensului este aşadar cel al proliferării, în virtutea căruia exprimatul unui "nume" este desemnatul